

# Tradisjonens legitimitet

*En undersøkelse av Edmund Burkes naturoppfatning*

**Erik Adeler**



Masteroppgave i idéhistorie

UNIVERSITETET I OSLO

November 2007



# Takk til

Professor Thomas Krogh for flott veiledning,

Wenche Nesse ved IFIKK for trygg forankring i en forvirrende studiehverdag,

Min familie:

Modern, som er verdens beste mor

Fadern, for uvurderlig korrekturlesning

Brodern, for våre hyggelige mandagsmiddager,

Venner som har holdt ut min fraværenhet de siste månedene,

Erlend R. og Inger-Lise B. for gjennomlesning og korrektur,

Ansatte ved Universitetsbiblioteket som har båret mange gamle og tunge bøker frem og tilbake – Samuel Johnsons *Dictionary of the English Language* i to enorme bind fra 1755 krever sin mann,

De mange ansatte ved biblioteker verden rundt som jobber uopphørlig med å digitalisere eldre originallitteratur til vår alles glede,

Arbeidsgiver for fleksible arbeidsvilkår den siste tiden,

Og til slutt takker jeg mine medstudenter Anders, André, Andreas, Erlend, Ingeborg, Jan, Marte, Ole, Sigrid, Sondre, Ulla, og min trofaste lesesalspartner Håvard. Uten Team Humanitas, det akademiske og det sosiale samværet med dere, hadde tiden her på Blindern blitt uutholdelig.



# INNHOOLD

<b>1. INNLEDNING .....</b>	<b>1</b>
Edmund Burke – innledende biografi .....	4
Edmund Burkes virkningshistorie .....	6
Burke i Norge: Paul Thyness .....	8
Fra 1945 til idag: Den historiske og den estetiske vendingen .....	9
Utvalg, fortolkning og inndeling .....	11
 <b>2. BESKAFFENHETSLÆREN .....</b>	 <b>13</b>
Metodeidealet, beskaffenheten og rasjonalitetens grenser .....	15
Formålsrettingen av vår beskaffenhet .....	23
Det skjønne og det sublimes funksjon i Guds plan .....	23
Den åpenbarte religion og samfunnets forankring .....	27
Burkes beskaffenhetslære: En oppsummering .....	31
 <b>3. HISTORIESYNET .....</b>	 <b>33</b>
Den politiserte historiografien fra Stuartene til Hannover-huset .....	33
Borgerkrigen og kontroversen rundt “the Norman yoke” .....	34
Whiggenes bruk av historien fra Restaurasjonen til “the old whigs” .....	39
Burkes historiografi .....	43
Burke og Montesquieu .....	45
Den “generaliserte” historien .....	48
Eksempler fra Englands historie: “friheten”, 1066 og 1215 .....	51
Historiens erkjennelsespotensiale .....	56
Forsynets og den frie viljes rolle i historiens progresjon .....	59
Burkes historiesyn og naturoppfatningen .....	64
 <b>4. BURKES POLITISKE HANDLINGER 1750–1789 .....</b>	 <b>67</b>
Den politiske konteksten: to problemer i britisk politikk på 1700-tallet .....	69
1765: Burke entrer politikken .....	72
Anvendelsen av naturoppfatningen i det politiske virke .....	75
Burke og forfatningsdebatten: Ancient Constitution, 1688 og 1760 .....	75
Burke og amerikaproblemet: Rettighetenes tradisjonelitet .....	78
 <b>5. KATAKLYSMEN I 1789 .....</b>	 <b>83</b>
Den franske revolusjon som hybris .....	84
Revolusjonen som grensesprengende i tid og rom .....	89
Forsynets rolle i 1789 .....	94
 <b>6. BURKES NATURSYN 1755–1797 .....</b>	 <b>97</b>
 <b>LITTERATURLISTE .....</b>	 <b>99</b>



# 1. INNLEDNING

[M]y father's opinions are never hastily adopted; and (...) even those ideas, which have often appeared to me only the effect of momentary heat or casual impression, I have afterwards found, beyond a possibility of doubt, to be either the result of the systematick meditation perhaps of Years, or else if adopted on the spur of the occasion, yet formed upon the conclusions of long and philosophical experience.

Richard Burke (Edmunds sønn)<sup>1</sup>

I slutten av 1790 – litt over ett år etter utbruddet av Den franske revolusjon – utkom *Reflections on the Revolution in France*, skrevet av den irskfødte, men erkebritiske, parlamentariker Edmund Burke. Bokens innhold er velkjent: Revolusjonen fordømmes på det sterkeste i tidvis analytiske, tidvis poetiske vendinger. Mottagelsen av boken kan sees på som symptomatisk for det skismaet Revolusjonen dannet i den vestlige verdens politiske landskap. Meningsmotstanderne var mange, og Burke hadde uten tvil forventet mye kritikk. Kanskje hadde han også forventet den kritikken som gikk på at han selv skulle ha forandret mening i forhold til sine tidligere politiske prinsipper. For eksempel skal Thomas Jefferson, etter å ha lest gjennom *Reflections*, ha uttalt at “The Revolution in France does not astonish me so much as the revolution in Mr. Burke”<sup>2</sup>, og Thomas Paine skrev følgende i sin *Rights of Man* – det av svarene på *Reflections* som er mest kjent og lest idag: “I am the more astonished and disappointed at this conduct in Mr. Burke, as (...) I had formed other expectations.”<sup>3</sup>

Utgangspunktet for denne oppgaven er at det er Burkes sønn som har rett. Burke skrev om så forskjellige emner som estetikk, historie og politikk, og det er min antagelse at de samme tankeformene ligger til grunn for disse skriftene, selv om de spenner over 40 år og selv om de respektive genre krever forskjellige uttrykk. Det er min hensikt å undersøke hvordan de tankeformene vi kan se i Burkes forfatterskap kan sies å utgjøre en helhetlig og systematisk oppfatning av naturen. Denne oppfatningen av naturen omfatter det værende, menneskets erkjennelsespotensiale og historiens gang. Disse tre elementene er hovedingrediensene i det jeg har valgt å kalle Edmund Burkes *naturoppfatning*. Termen *naturoppfatning* er valgt for å vise at disse elementene praktisk talt har lik status i det værende: De er alle uttrykk for noe virkelig, de opererer *lovmessig* og de henger sammen innbyrdes. *Natur* er også valgt for å kunne belyse hvorfor Burke karakteriserte Den franske revolusjon som *naturstridig*.

---

<sup>1</sup> Richard Burke til Philip Francis, 20. februar 1790. *The Correspondence of Edmund Burke*, red. Thomas W. Copeland, 10 bd. (Cambridge: University of Chicago Press, 1958–78), 6:92.

<sup>2</sup> Sitert i L. G. Mitchells introduksjon i *The Writings and Speeches of Edmund Burke: Vol. 8, The French Revolution 1790-1794* (Oxford: Clarendon Press, 1989), 13.

<sup>3</sup> Thomas Paine: *The Rights of Man* (Letchworth: Dent & Sons, 1963), 4.

I idéhistorien er Burke kjent som den politiske konservatismens grunnlegger, mens hans estetiske teori blir skjøvet i bakgrunnen, som et viktig men passé bidrag i estetikkens historie. Burkes historiografi er derimot mindre kjent. Jeg kommer neppe til å presentere noen helt ny fortolkning av Burkes estetikk eller politikk. Men jeg vil prøve å synliggjøre sammenhengen mellom Burkes beskaffenhetslære (slik vi blant annet finner den i hans estetiske verk), hans historiesyn og hans politiske handlinger. Disse elementene lar seg forene i det jeg har valgt å kalle Burkes naturoppfatning. Beskaffenhetslæren gir oss Burkes syn på hvordan mennesket fungerer samt hvilket potensial vår fornuft har; historieskrivingen gir oss hans tanker om hvordan menneskets (ahistoriske) beskaffenhet fungerer i *tid*; og hans politiske virksomhet kan leses som et forsøk på å utøve politikk i forståelse med menneskets beskaffenhet og historiens vesen. Burke ønsker å utøve politikk som er forenlig med det han oppfatter som Guds vilje.

Min påstand er at Burkes natursyn tar seg omtrent slik ut: Alt som eksisterer har et formål, og siden Gud har skapt verden blir menneskets beskaffenhet også et uttrykk for Hans vilje. Den menneskelige beskaffenhet kan undersøkes empirisk, og vi kan dermed “kikke Gud i kortene”. Burkes oppfatning av menneskets beskaffenhet er at vi er skapt sosiale; vi handler blant annet på bakgrunn av våre evner, både sjelsevner og sanseevner; og våre følelser forklares ved at de har en *incentiv*-funksjon. Våre estetiske erfaringer blir derfor å regne som incentiver for at Guds plan skal følges. Videre er mennesket et vanedyr; vanen setter seg som en “andre natur” og blir dermed en like gyldig rettesnor som naturlovene. I det hele tatt opererer mennesket like regelmessig som naturen; samfunnet og artefakter er derfor også natur. Historiens gang blir dermed et uttrykk for Guds vilje, så lenge mennesket handler i tråd med sine “naturlige” evner. Siden alle mennesker er konstruert likt forklares folkeslagenes forskjeller med at geografiske omstendigheter har gjort oss forskjellige ved at forskjellige vaner har satt seg i oss som den “andre natur”. Langt på vei gjør dette Burke til relativistisk i mange henseender.

I Burkes natursyn har den frie vilje egentlig lite spillerom: vi er kun frie i den grad vi handler i tråd med slik Gud har skapt oss, altså i tråd med vanene (tradisjonen), følelsene våre og de konkrete omstendigheter. Som en parallell til dette er “den engelske friheten” – et yndet tema i Englands historie – for Burke en begrenset frihet, den er en frihet som baserer seg på en akseptering av samfunnets sedvane- og positive lover. For et samfunn er en organisk helhet som vokser og forandres gjennom historien, og samfunnets lover må derfor antas å være korrekte og bindende. Derfor trenger ikke lover legitimeres på annen måte enn gjennom



historien. Burke rettferdiggjør hele historien frem til sin egen tid ved å se historien tilbakeskuende som en funksjon av Guds intensjon. Dermed forsvarer han status quo, som for Englands del er den britiske maktfordelingen fra Den ærverdige revolusjon (1688–89), som igjen er tuftet på et annet yndet tema i engelsk historie: “the Ancient Constituion”. Når den franske revolusjon inntreffer kritiserer Burke den fordi den er tuftet på menneskets “unaturlige” bruk av fornuften, og revolusjonen er derfor ikke legitim – den er hybris. Jeg vil altså hevde at Burkes reaksjon på hendelsene i 1789 er basert på hans naturoppfatning.

Burke er som alle andre også et produkt av tid og rom – han var selv den første til å betone viktigheten av tid og rom – og jeg vil hele veien prøve å sette hans tanker i en større sammenheng. Jeg vil se på hans naturfilosofiske metodeideal som inspirert av Newton. Burkes beskaffenhetslære har han i stor grad fra Locke, mens hans historiesyn er inspirert av Montesquieu. Burkes rasjonalitetskritiske erkjennelsesfilosofi har han fra den engelske sedvanerettens historikere, i tradisjonen fra blant andre Edward Coke. Særlig vil det være viktig å vise hvordan hans politiske parti – whiggene – på 1700-tallet forholdt seg til sin egen tradisjon: Burke står i en ganske broket tradisjon av whig-apologister, som hadde visst å bruke den engelske historien til rettferdiggjøring av deres eget politiske ståsted. For å spissformulere det så er Burkes tradisjonalisme avhengig av selv å stå i tradisjon. Jeg håper å kunne vise hvordan Burkes natursyn er et resultat av disse inspirasjonskildene. Burkes politiske handlinger blir dermed et resultat av dette natursynet i møte med den politiske presserende hverdag. Heller enn å si at Burke skiftet mening etter den franske revolusjonen vil jeg betone hvordan det snarere er den politiske verdens spilleregler og menneskets tidsoppfatning som så radikalt forandres for alltid. Dermed blir Burkes reaksjon en funksjon av et bestemt natursyn, og Burke blir et slags prisme som kan si oss noe om revolusjonens vesen.

Med Burkes naturoppfatning mener jeg i denne oppgaven altså et begrep som favner både det værende, menneskets erkjennelse og historiens gang. Burke prøver å forankre denne naturoppfatningen i hans egen tids vitenskapsideal. Det er vanskelig å vite hvilket av elementene som kommer først, siden Burkes rettferdiggjøring av alt det værende er begrunnet sirkulært. At Burke selv ville ha sagt at Gud er den første årsak, er ingen dristig påstand. Jeg vil allikevel fremheve at det for meg virker som om han trenger Gud som en garantist for *intensjon*, siden han ser på alt som formålsinnrettet. Dermed blir religionen enormt viktig, som en forutsetning for systemets gyldighet.

## EDMUND BURKE – INNLEDENDE BIOGRAFI

Edmund Burke ble født i Dublin i 1730,<sup>4</sup> i en familie som var splittet på midten når det gjaldt religion. Moren Mary var katolikk og oppdro sin datter som katolikk. Faren Richard var protestant og det ble også Edmund og hans brødre. Ryktene gikk om at Richard – som var advokat – var en opportunistisk frafallen katolikk. I et Irland som var å oppfatte nærmest som en engelsk koloni måtte man for å inneha advokatbevilling avlegge en formell ed der man frasa seg paven som øverste verdslige myndighet. Morens familie hadde vært involvert i den jakobittiske bevegelsen, noe som lenge etter den siste nedkjempelsen av Stuartenes tilhengere i 1714 fortsatt var politisk problematisk.

Edmund fikk sin første skolegang hos kvekeren Richard Shakleton. Deretter gikk han på Trinity College i Dublin. Faren sendte ham så til London for å studere jus ved Middle Temple, noe Edmund fant så kjedelig at han heller viet sin energi til litteraturen. Sammen med forleggeren Robert Dodsley startet han tidsskriftet *Annual Register*, som han redigerte 1758 til 1765,<sup>5</sup> og etterhvert kom han med i “The Literary Club”, hvor han pleiet omgang med figurer som Goldsmith, Samuel Johnson og andre litterater. Burke forble i London resten av sitt liv. I 1757 skaffet Edmund seg et varig ry som forfatteren av *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Boken er en teoretisk avhandling om de estetiske fenomenene skjønnhet og det sublime, og den skapte debatt i litterære kretser. Den fanget oppmerksomheten til David Hume, og via den franske oversettelsen fra 1765 påvirket den en mann som Diderot. I tillegg til Burkes befattelse med *Annual Register* og *Sublime and Beautiful* interesserte han seg for historieskriving. I 1757 skrev han kontrakt med Dodsley om en englandshistorie som skulle ferdigstilles før utgangen av 1758. Burke klarte ikke å holde seg innenfor omfangsrammen eller tidsrammen; “An Essay towards an Abridgment of the English History” ble aldri ferdig og forble utgitt frem til hans død. Sannsynligvis holdt han på med verket frem til 1765. I tillegg skrev han historiske artikler til *Annual Register*, og hjalp “slektningen” William Burke med en historie om Amerika. Muligens syslet han også med

---

<sup>4</sup> Jeg baserer denne minibiografien på F. P. Locks Burke-biografi, som er den siste og etter min mening den beste av de mange biografier om Burke. Lock betoner særlig den retoriske siden ved Burke, noe som gir mange interessante fortolkniner av Burkes politiske virke. F. P. Lock: *Edmund Burke*, 2 bd. (Oxford: Clarendon Press, 1998 & 2006). Det eksakte tidspunktet for Burkes fødsel er usikkert, men Lock (ibid., 1:16–17) setter det sannsynlige årstallet til 1730.

<sup>5</sup> Det hersker noe tvil om hvilket år som var Burkes “siste” i *Annual Register*, men det blir gjerne satt i ett av årene mellom 1762 og 1766.

tanken om å skrive Irlands historie.<sup>6</sup> Den irsk-protestantiske advokatsønnen gjorde litterær engelskmann av seg før han rundet 30 år.

I 1765 ble Burke ansatt som sekretæren til markien av Rockingham, og dermed var resten av hans liv fastlagt. Rockingham var lederen i en av de mange små politiske grupperingene som utgjorde 1700-tallets *whigger*. Burkes virke innen denne kretsen kan best karakteriseres som retoriker/orator og “man of business”. Rockingham-kretsen hadde regjering<sup>7</sup> to ganger, i 1765–76 og i 1782. Burke ble Paymaster-General of the Forces i den siste regjeringen, en liten men ikke ubetydelig ministerpost. Etter markiens død i 1782 knyttet Burke seg til Charles James Fox og fortsatte sin ministerstilling i koalisjonsregjeringen til Fox og North. Denne koalisjonen ble felt samme år som den ble stiftet, i 1783. Deretter skulle Burke virke som opposisjonspolitiker frem til sin død.

Fra midten av 1780-tallet av skulle Burke vie voldsomme mengder tid og energi på forfølgelsen av “guvernør-generalen” i East India Company, Warren Hastings, og dennes angivelige udåder i India. Saken varte til Hastings frikjennelse i 1795. Selv om Burke tapte rent juridisk anses saken som helhet for å være en moralsk seier for Burke, og forfølgelsen bidro sannsynligvis til en noe mer ansvarlig politikk fra Englands hold mot koloniene.

Den politiske koblingen med nevnte Fox skulle vare frem til den franske revolusjon, da Fox og Burke – for åpent parlament – tåredryppende bryter vennskapet. Deretter sto Burke relativt isolert i noen år, til stadig flere aksepterte hans fremstilling av revolusjonens vesen etterhvert som revolusjonen skred frem. Bruddet med Fox er symptomatisk for hvordan det gamle politiske systemet i Storbritannia bryter sammen etter revolusjonen, for hele det britiske partisystemet måtte restruktureres i tiden etter Revolusjonen. Burke døde 67 år gammel i 1797, to år før Napoleons statskupp.

---

<sup>6</sup> John Weston jr., “Edmund Burke’s Irish History: A Hypothesis”, *PMLA* 77, nr. 4 (1962). Weston mener dette arbeidet eventuelt fant sted i tidsrommet 1759–65, og som han påpeker må et slikt arbeide overlappe eller fortrenge arbeidet med “English History”. Weston presiserer at det kun foreligger indisier for denne teorien.

<sup>7</sup> Termen “regjering” bør historiseres: Kun mot slutten av 1700-tallet ser vi at regjeringen (ministeriet) får utøvende myndighet; før det var kongen den utøvende myndighet. Regjeringen (kabinettet) besto av ministre, men ikke alle ministre var med i kabinettet. Burkes ministerstilling fra 1782 var ikke inkludert i kabinettet. Se f.eks. *A Dictionary of British History*, red. J. P. Kenyon (London: Secker and Warburg, 1981), s.v. “cabinet”; “ministerial responsibility”.

## EDMUND BURKES VIRKNINGSHISTORIE

Burke har to virkningshistorier: den ene *estetisk*, den andre *politisk*. Vektleggelsen av den sublime estetiske erfaring i *Sublime and Beautiful* fikk stor betydning allerede i samtiden, f.eks. gjennom maleren Joshua Reynolds, og videre gjennom Uvedale Price, Kant og den romantiske kunstoppfatning og inn i det 20. århundrets postmodernisme.<sup>8</sup> “Det sublime” hadde vært et begrep i estetisk teori siden Boileaus oversettelse i 1674 av (pseudo-)Longinos’ *Peri Hypsous*<sup>9</sup> fra et av de første århundrene i vår tidsregning, og Burkes plass i estetikkhistorien skyldes særlig hans bearbeidelse av sublimitetsbegrepet.<sup>10</sup> Videre er Burke et viktig eksempel på (britisk) estetisk empirisme.<sup>11</sup> Selv om det i dag er få som tar Burkes forklaring på *hvordan* det estetiske fenomen virker på oss på alvor, er det faktum *at* vi tiltrekkes av det sublime alltid et aktuelt tema. Den amerikanske pragmatikeren Richard Shusterman har nylig trukket frem Burkes “somatiske estetikk” som et eksempel på en tilnærming til estetiske fenomener som foregriper Nietzsches metafysikkritikk og Shustermans egen somaestetikk.<sup>12</sup>

Burkes estetiske teori har tross alt ikke vært så heftig debattert som hans politiske handlinger, heller ikke har estetikken fått realhistoriske konsekvenser. Men med utgivelsen av *Reflections on the Revolution in France* sent i 1790 sikret Burke seg en varig plass i historien: Allerede innen utgangen av året var 17500 eksemplarer av *Reflections* blitt trykket i tillegg til at avisene nærmest kontinuerlig presenterte utdrag fra boken. Hans øvrige politiske handlinger spenner over 30 år og berører forskjellige temaer som forfatningsteori, Englands geografiske ekspansjon og forholdet mellom moderlandet og koloniene, økonomisk reform, og – etter 1789 – forholdet mellom den etablerte staten og grensesprengende ny politisk teori. Hans mangefasetterte politiske ettermåle synes derfor å variere ut fra hvilken tid og politisk

---

<sup>8</sup> For en resepsjonshistorie se f.eks. J. T. Boultons introduksjon i standardutgaven av *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, red. Boulton (London: Routledge and Kegan Paul, 1958), lxxxi–cxxvii.

<sup>9</sup> Knut Kleve oversetter tittelen med “om det opphøyede i litteraturen”. Longinos, *Om det opphøyede i litteraturen*, oversatt og med innledning av Knut Kleve (Oslo: Johan Grundt Tanum Forlag, 1968), 7.

<sup>10</sup> Se f.eks. Monroe C. Beardsley, *Aesthetics from Classical Greece to the Present: A short history* (Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 1975), 76–78; 181–2.

<sup>11</sup> James Shelley nevner Burkes *Sublime and Beautiful* som ett sentralt verk i 1700-tallets empiriske estetikk, sammen med Hutcheson, Hume, Shaftesbury, Kames, Alison og Gerard. James Shelley, “Empiricism: Hutcheson and Hume” i *The Routledge Companion to Aesthetics*, (London: Routledge, 2002), 38.

<sup>12</sup> Richard Shusterman, “Somaesthetics and Burke’s Sublime”, *British Journal of Aesthetics* 45, nr. 4 (2005).

vinkling man ser Burkes skrifter,<sup>13</sup> men felles for de politiske fortolkningene frem til rundt andre verdenskrig har vært at de ikke har inkludert Burkes ikke-politiske skrifter.

Den franske revolusjons enorme følger på den politiske arena fikk også store konsekvenser for politisk filosofi, noe jeg skal komme nærmere inn på mot slutten av oppgaven. Inntil videre holder det å si at Revolusjonen skaper nye partipolitiske skillelinjer, noe vi ser konturene av i England allerede i bruddet mellom Burke og Fox. Skillelinjen i Burkes virkningshistorie tilsvarte da også splittelsen i synet på *Reflections*: 1800-tallets britiske utilitaristiske liberale – de som skulle ta Fox' side mot Burke – aktet og æret ham, men de gjorde det ved å nedvurdere *Reflections* og de andre skriftene fra tiden 1790–97. De konservative, derimot, brukte Burkes konservative formuleringer fra *Reflections* som kroneksempler på politisk visdom og nedvurderte Burkes økonomiske- og politiske reformprogrammer fra tiden før 1789. Burkes politiske fortolkningshistorie er så mangefasettert at alt fra anarko-syndikalister<sup>14</sup>, via venstresiden<sup>15</sup>, til liberalister, konservative og nykonservative har hver sin Burke, noe som kan forklares med at Burkes pragmatiske karakter tross alt åpner for mange selektive fortolkninger. Noen finner da også at Burke ikke var noe annet enn en opportunistisk mørkemann.<sup>16</sup> En slik påstand viser at Burke ikke har blitt tatt på ordet: Burke mente fra begynnelsen av sitt politiske virke at politikk *alltid* måtte sees i kontekst; å abstrahere politisk handling til visdom uten å ta høyde for omstendighetenes presserende tilstedeværelse vil ikke være brukbart til noe som helst. Dette var et fundamentalt prinsipp i hans reaksjon på den franske revolusjon. Burkes betoning av omstendighetene gjør en kontekstualisering av hans politiske handlinger til et imperativ; Burke inviterer selv til en idéhistorisk og kontekstualiserende tilnærming til sin politikk.

---

<sup>13</sup> For Burkes politiske fortolkningshistorie se for eksempel Thomas W. Copeland, "The Reputation of Edmund Burke", *The Journal of British Studies* 1, nr. 2 (1962); W. T. Laprade, "Edmund Burke: An adventure in reputation", *The Journal of Modern History* 32, nr. 4 (1960). For sekundærlitteratur nyere enn disse, se f.eks. Frans De Bruyns "Selected Bibliography: Edmund Burke (1730–97)" som pr. november 2007 er tilgjengelig på URL: <http://andromeda.rutgers.edu/~jlynch/C18/biblio/burke.html> og som strekker seg til april 2000.

<sup>14</sup> Se for eksempel Murray N. Rothbard, "A Note on Burke's Vindication of Natural Society", *Journal of the History of Ideas* 19, nr. 1 (1958).

<sup>15</sup> Av politiske tenkere på venstresiden som vurderer Burke positivt er Harold Laski den mest opplagte. Han mener Burke er "the first of English political thinkers." Harold J. Laski, *Political Thought in England. Locke to Bentham* (London: Oxford University Press, 1961), 24. Isaac Kramnick, "The Left and Edmund Burke", *Political Theory* 11, nr. 2 (1983) er interessant for hvordan venstresiden i spennet fra Godwin til Marx har trukket på Burke.

<sup>16</sup> Se for eksempel Knut Mønnesland, "Burke og konservatismen", *Aera* 8, nr. 4 (1996).

## Burke i Norge: Paul Thyness

I Norge ble den siste avhandlingen om Burke skrevet i 1955 av Minerva-kretsens Paul Thyness. Magisteravhandlingen ble senere bearbeidet til utgivelse i bokform i serien *Idé og Tanke*. Thyness så for seg “å undersøke graden av indre sammenheng og tidsmessig stabilitet i hans [Burkes] politiske tenkning.”<sup>17</sup> Men ifølge Thyness var det først etter den franske revolusjon at Burke “utformer sine idéer i full bredde” til forskjell fra hans “tidligere, mer spredte prinsipp-betraktninger.” Gjennom en kontekstualiserende lesning finner Thyness at “idéenes konstans synes å ha vært rimelig stor, men at man kan merke en viss økning av Burkes konservatisme etter 1790. Samtidig utformer han for første gang et sett av grunnformer som binder idéene sammen. Integrasjonen er sterk etter 1790. Før den tid er integrasjonen upåviselig, men kan ha vært tilstede.”<sup>18</sup>

Thyness’ konklusjon er et rimelig produkt av hans valg av empiri. Selv om han innrømmer at Burke hentet sitt historiesyn fra Montesquieu, gjennomgår ikke Thyness Burkes historieverk til tross for at dette var tilgjengelig i de forskjellige *Samlede verker*. Kanskje var det ikke akademisk trygt å gjøre det i 1955, da G. M. Young og Philip Magnus’ degradering av Burkes historieverk fortsatt var uimotsagt (se under). Uansett er Thyness’ empiri overveiende politisk; *Sublime and Beautiful* nevnes knapt, heller ikke andre kjente men ikke-politiske skrifter som *A Vindication of Natural Society* vies plass.

At utbruddet av Den franske revolusjon tilstrammet Burkes konservatisme kan uansett ikke forbli uimotsagt. Den franske revolusjon “skapte” den politiske konservatisme slik vi kjenner den idag, som en systematisk teoretisk motsats til Revolusjonen.<sup>19</sup> Hvis det fantes en konservatisme hos Burke før revolusjonen – noe jeg senere vil argumentere for – så innebærer det at Burkes “idégrunnformer” er systematiske og nettopp lar seg påvise. Jeg mener at disse lar seg finne i Burkes estetiske teori og hans historiesyn, og er uttalt før Burke entrer politikken i 1765.

---

<sup>17</sup> Thyness, Paul, *Edmund Burkes politiske filosofi. De konservative grunnidéer* (Oslo: Johan Grundt Tanum Forlag, 1967), 7.

<sup>18</sup> Ibid., 175.

<sup>19</sup> Jeg sikter her til Karl Manheims skille mellom *tradisjonalist* og *konservativ*, et skille ifølge Mannheim oppsto etter den franske revolusjon. Karl Mannheim, *Conservatism: A contribution to the sociology of knowledge* (London: Routledge & Kegan Paul, 1998), 72–77. Jeg vil drøfte dette “hamskiftet” applisert på Burke i siste kapittel.

## Fra 1945 til idag: Den historiske og den estetiske vendingen

Etter Andre verdenskrig har Burke-kommentarer i større grad tatt høyde for *hele* Burkes forfatterskap. Blant annet har interessen for Burkes historieskrivning tiltatt. “An Essay towards an Abridgement of the English History” var et “glemt” verk frem til 2. verdenskrig, selv om den overleverte (ferdiskrevne) delen har hatt plass i *Burkiana* fra 1812. “English History” blir egentlig aktualisert først tidlig på 1940-tallet, da G. M. Young (med støtte fra Philip Magnus) hevdet at “English History” ikke var autentisk Burke:

There is, I know, printed among Burke’s writings, a lengthy essay entitled “An Abridgment of the English History” (...). Of this work I need only observe: first, that it is very dull; second, that it is written in very bad English; third, that it is demonstrable a translation from the French (...) you will perhaps share my doubt whether Burke had so much as a finger in this production. No, it is not from any historic sensibility that Burke drew his passion for the historic order, for prescription, for things as they have come to be.<sup>20</sup>

Youngs påstand om at Burke ikke grunnet sin lidenskap for “the historic order” og “prescription” i historisk bevissthet fikk ikke stå lenge. Påstanden ble kritisert av John C. Weston jr. i 1957,<sup>21</sup> og tidlig på 1960-tallet skulle Weston selv og C. P. Courtney ta “English History” på alvor som et uttrykk for Burkes tanker.<sup>22</sup> Weston har senere gjort mye for å fremheve Burkes historiesyn og -interesse, det samme kan sies om T. O. McLoughlin,<sup>23</sup> og Lock, som i sin Burke-biografi vier “English History” en del plass. Burke som historiker er allikevel fortsatt relativt ukjent.<sup>24</sup> At “English History” ikke er inkludert i Ian Harris’ antologi fra 1993 over Burkes tidlige verker, er symptomatisk.<sup>25</sup>

Når det gjelder å sette Burkes estetikk inn i politisk sammenheng, har dette også blitt gjort i nyere tid. Blant andre har Neil Wood og Stephen K. White gjort dette.<sup>26</sup> Wood var først ute, i

---

<sup>20</sup> G. M. Young, “Burke”, i *Proceedings of the British Academy, 1943: Annual lecture on a master mind* (London: Oxford University Press, 1943), 22.

<sup>21</sup> Lock, op.cit., 1:144n.

<sup>22</sup> John C. Weston jr., “Edmund Burke’s View of History”, *The Review of Politics* 23, nr. 2 (1961); C. P. Courtney, *Montesquieu and Burke* (Oxford: Basil Blackwell, 1963).

<sup>23</sup> T. O. McLoughlin, “Edmund Burke’s *Abridgment of English History*”, *Eighteenth-Century Ireland* 5 (1990).

<sup>24</sup> Burke har ikke fått plass i den britiske historiekanon. Verken Herbert Butterfield, *The Englishman and his history* (Hamden, Connecticut: Archon Books, 1970) eller John Kenyon, *The History Men* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1983) nevner Burke som historiker. *Dictionary of British History* (London: Secker and Warburg, London, 1981) har oppslag på Burke (skrevet av John Kenyon), men “English History” nevnes ikke med ett ord. (Dette er kanskje ikke så underlig siden “English History” forble utgitt, og Burke ble aldri en profesjonell historiker.) Christoffer Hill, *Puritanism and Revolution* (London: Secker & Warburg, 1965) bruker derimot noe plass på “English History”.

<sup>25</sup> *Burke: Pre-Revolutionary Writings [PRW]*, red. Ian Harris (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

<sup>26</sup> Disse er etter min mening de beste eksemplene på vellykete forsøk på å forene estetikk og politikk hos Burke. Mange andre har vært innom temaet, men de fleste bruker liten plass på Burkes estetikk. Ernst Barker berører f.eks. så vidt innom temaet i *Essays on Government*, 2. utg. (Oxford: Clarendon, 1951), 224.

1964, i det han undrer seg over at “apparently no systematic effort has been made to ascertain whether a relation exists between the aesthetic theory (...) and [Burke’s] political ideas.”<sup>27</sup> Ifølge ham er sammenhengen denne: “(...) Burke begins with the hedonistic psychology of his time, and proceeds, albeit in a fragmentary and unsystematic way, to use the principles of pain and pleasure as a foundation for a synthesis of aesthetic, ethical, and political ideas.”<sup>28</sup> White, omtrent 30 år etter, finner at Burke i stor grad benytter estetiske kategorier i sin forståelse for og utøvelse av politikk.<sup>29</sup> Både Wood og White søker altså å applisere kategoriene ‘det skjønne’ og ‘det sublime’ på Burkes politiske virke, men jeg mener at de ikke går langt nok i å se på *forutsetningene* for hans bruk av disse kategoriene. Selv om deres artikler er interessante og ikke uforenlige med min oppgave, mangler de etter min mening fokus på Burkes religiøse og teleologiske begrunnelse for menneskets beskaffenhet, samfunnet og historiens gang.

Hensikter med denne oppgaven er å undersøke Burkes natursyn eller oppfatning om det værende og erkjennelsen. Og da kommer jeg ikke utenom å inkludere både Burkes estetiske teori og hans historiesyn, i tillegg til hans politiske virke. Oppgaven vil bygge videre på de funnene som har blitt gjort de siste 50 år i forhold til Burkes historiesyn, og på den aksepterte oppfatningen om hans estetiske teori. Den vil allikevel skille seg fra disse da jeg – snarere enn å fokusere på Burkes tanker om det skjønne og det sublime – vil gå til bunns i Burkes estetikk, for å lete frem hans beskaffenhetens lærer som ligger til grunn for hans tanker om det skjønne og det sublimets påvirkning på oss. Jeg vil altså undersøke Burkes tanker om menneskets fysiske og psykiske beskaffenhet. Videre kan et historiesyn sees på som et resultat av beskaffenhetens virke over i *tid*, og jeg vil forsøke å vise at Burkes tanker om verdens og menneskets beskaffenhet og historiens gang – elementene som utgjør Edmund Burkes natursyn – kan virke oppklarende på hans politiske virke, samt på hans reaksjon på Den franske revolusjon.

Jeg kommer ikke til å presentere noen ny fortolkning av Burkes politiske virke, men jeg kommer til å betone at hans grunntanker i stor grad var formet av en respekt for vaner, tradisjon og historie. Jeg ønsker å vise at denne tradisjonalistiske tilnærmingen til politikk kan

---

<sup>27</sup> Neil Wood, “The Aesthetic Dimension of Burke’s Political Thought”, *The Journal of British Studies* 4, nr. 1 (1964), 41.

<sup>28</sup> Wood, *ibid.*, 63.

<sup>29</sup> Stephen K. White, “Burke on politics, aesthetics, and the dangers of modernity”, *Political Theory* 21, nr. 3 (1993), 522.



begrunnes i hans beskaffenhetslære, og at Burke trodde selv at vanen og tradisjonens aktverdighet lot seg forankre i datidens naturvitenskaplige sannhetsideal.

## UTVALG, FORTOLKNING OG INNDELING

Vi har altså en stor mengde tekster fra Burkes hånd samt 30 år med politiske handlinger, og selv om det er mitt prosjekt å se hvordan Burkes oppfatning av naturen arter seg gjennom hele hans liv vil jeg måtte foreta et utvalg av empiri. Noe av årsaken til at Burkes virkningshistorie har blitt så mangefasettert, er at hans skrifter alltid var skrevet for *praktiske* formål.<sup>30</sup> Burkes skrifter – særlig før Den franske revolusjon – unndrar seg generaliseringer. (Etter Revolusjonen kan man kanskje i større grad si at Burkes teorier lar seg systematisere og generalisere.) Hans pragmatiske natur og hans posisjon innen Rockingham-kretsen som retoriker gjorde uansett sitt til at forskjellige politiske retninger kunne velge fritt for å få Burke på sin side.

Et annet problem ligger i det faktum at Burke før han ble tilknyttet Rockingham hadde skrevet “metafysiske” verk. (Burke uttalte seg alltid spottende om “metafysikk”.) Han hadde skrevet den ironiske *A Vindication of Natural Society* om deismens potensielle anarkiske implikasjoner og *Sublime and Beautiful* om estetisk erfaring. Tekstene som eksplisitt omhandler historie – “English History” og det korte fragmentet “An Essay towards an History of the Laws of England” er også fra tiden før hans politiske virke. Jeg vil prøve å snu dette til vår fordel: Ved å anta at Burkes metafysiske teorier fra før 1765 også ligger til grunn for hans politiske handlinger, vil vi ha et fast holdepunkt når vi skal tolke hans mangslungne handlinger.

En oppgave som min, som søker å favne over tematiske og tidsmessige avstander i Burkes forfatterskap, må allikevel utelate store deler av forfatterskapet. Det kanskje tyngste valget har vært å utelate Burkes artikler i *Annual Register*. Burke var som nevnt redaktør, og det er antatt at han skrev de historiske artiklene der samt at han sto bak en del bokanmeldelser og politiske

---

<sup>30</sup> Dette betegnes gjerne som Burkes *principle of expediency* (hensiktsmessighetsprinsippet). Her vil jeg kun si at Burkes betoning av hensiktsmessighet ikke er løsrevet hans prinsipielle oppfatninger (slik 1800-tallets utilitarister hevdet), men snarere viser at selv prinsipielle handlinger får forskjellige uttrykk fordi omstendighetene alltid varierer. Se f.eks. Thyness, op.cit., 127.

kommentarer.<sup>31</sup> Men i tillegg til at tidsskriftet er vanskelig tilgjengelig fysisk kommer det problem at det aldri er 100 % sikkert nøyaktig hva som er skrevet av Burke. I tillegg til *Annual Register* har jeg valgt å utelate Burkes voldsomme forfølgelse av Warren Hastings fra midten av 1780-tallet og frem til 1795. Her er det utallige taler og mye kontekst å fordype seg i, men en gjennomgang av Burkes oppfatning av hvordan koloniene skulle styres hensiktsmessig vil ta altfor mye plass.

Først vil jeg gjennomgå Burkes skrifter fra tiden *før* han gikk inn i politikken i 1765, henholdsvis “estetikken” og “historien”. Fra disse skriftene kan vi trekke ut visse grunntanker hos Burke, tanker som dermed kan unngå eventuelle beskyldninger om å være politisk motivert.<sup>32</sup> Det er min påstand at de viktigste elementene i Burkes natursyn er tilstede i disse tidlige skriftene. Deretter vil jeg i kapittel 4 og 5 gjennomgå Burkes *politiske* virke, basert på naturoppfatningen hans, fra tiden fra han gikk inn i politikken til han dør i 1797. Her vil jeg forsøke å vise at grunnelementene i hans oppfatning av natur er tilstede også etter 1765 og at de kan sies å ligge til grunn for hans politiske handlinger. Kapittel 5, som omhandler Den franske revolusjon, markerer også et eget skille: Jeg ønsker nemlig å betone hvordan 1789 er en grensesprengende hendelse i politisk og filosofisk sammenheng. I tillegg ønsker jeg å vise hvordan Burkes natursyn ligger til grunn for hans reksjon på Revolusjonen, samtidig som denne revolusjonens grensesprengende karakter er et problem for dette natursynet. Det er min mening at han også i de siste årene frem mot sin død opprettholder troen på den formålsrettede naturen, som virker *uten* at Forsynet direkte griper inn i historien. Avslutningsvis vil jeg – med utgangspunkt i Karl Mannheims tese om forskjellen mellom tradisjonalisme og konservatisme – ta stilling til om ikke Burke allikevel kan sies å ha vært en konservativ hele livet. Min påstand er at Burkes tradisjonalisme er systematisk grunnet allerede lenge før Revolusjonen.

---

<sup>31</sup> Se f.eks. Thomas W. Copeland, “Burke and Dodsley’s *Annual Register*”, *PMLA* 54, nr. 1 (1939) og “Edmund Burke and the Book Reviews in Dodsley’s *Annual Register*”, *PMLA* 57, nr. 2 (1942) for en gjennomgang av dette temaet.

<sup>32</sup> Ett forbehold må nevnes: Burke jobbet i perioden 1758–65 som sekretær for W. G. “Single-Speech” Hamilton, som igjen var sekretær for visekongen i Irland, noe som gjør at han ikke kan holdes helt utenfor den politiske sfære i tiden frem til 1765. Da jeg allikevel opprettholder dette skillet, er det fordi Burkes innflytelse på Hamilton var minimal: De to kom ikke godt overens og det kan virke som om Burke var mer interessert i å arbeide med sine litterære sysler enn å være til nytte for Hamilton. Se f.eks. Lock, op.cit., 1:188–195; 204–8. Brevvekslingen mellom Burke og Hamilton i oppbruddsfasen er gode eksempler på hvordan man bet fra seg i “ærbødighetens tidsalder.” Se *The Correspondence of Edmund Burke*, 1:178–82. Vi har forøvrig et politisk fragment fra Burkes hånd fra 1762: “Tracts on the Popery Laws”. Lock (op.cit., 1:203) betoner at fragmentet er å betrakte som Burkes private mening, løsrevet fra stillingen hos Hamilton.

## 2. BESKAFFENHETSLÆREN

Jeg vil som nevnt innledningsvis bruke Burkes estetiske teori – slik den fremstår i *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful* fra 1757 – til å undersøke hvordan Burke mener mennesket er “konstruert” (beskaffent)<sup>33</sup> og dermed hvordan det virker, siden dette er et vesentlig element i Burkes naturoppfatning. Burkes oppfatning av den menneskelige natur ser omtrent slik ut: Menneskets fysiske og psykologiske egenskaper er rettet mot et formål, og dette formålet kan vi ikke vite noe mer om enn at det er Guds hensikt. Dermed blir våre drifter (og derfor også vår estetiske erfaring) indirekte et uttrykk for Guds vilje. Denne teorien om menneskets beskaffenhet vil jeg i neste kapittel sette i sammenheng med historiens gang, og disse vil utgjøre hovedelementene i det jeg kaller Burkes naturoppfatning.

Jeg kommer ikke til å ta Burkes tanker om vår beskaffenhet eller forbindelsen mellom objektene og menneskets erfaring for vitenskapelige sannheter, men det er nødvendig å betone at Burke tror at han selv bruker solid vitenskapelig teori. Burke mener at det er en allmenngyldig mekanisk kausalitet som gjør at vi reagerer følelsesmessig på eksterne objekter, og videre at dette lar seg forklare med hans egen tids naturvitenskapelige oppdagelser (i tradisjonen fra Newton). I tillegg vil jeg vise at Burkes estetiske teori er formålsrettet, altså at det bak den estetiske teori alltid ligger et spørsmål om *hvorfor* vi trekkes mot det skjønnne og det sublime. Burkes *hvorfor* blir besvart med *Guds plan*. Dette *hvorfor* er dermed gyldig for hele vår beskaffenhet. Dessuten skal vi se at Burkes beskaffenhetslære også borger for en teori om mennesket som sosialt vesen: vår fysiske og psykiske beskaffenhet forklarer dermed også samfunnet, og samfunnet blir like naturlig som mennesket. I bunnen ligger tanken om at naturens virke måte alltid er en følge av Hans plan.

Man snakker gjerne om Burkes *estetikk* i forbindelse med hans *Sublime and Beautiful*.<sup>34</sup> I moderne hverdagslig språkbruk blir “estetikk” brukt noe tilfeldig, og særlig blir det satt i direkte sammenheng med kunst. Men når vi skal forstå Burkes estetikk, kan det være hensiktsmessig å ha i mente den opprinnelige betydningen av begrepet, altså som sansning.<sup>35</sup> Selv om verket dreier rundt temaet skjønnhet og det sublime ligger det så mye annet under:

---

<sup>33</sup> Med *beskaffenhet* mener jeg i det følgende både menneskets fysiske og psykiske egenskaper, altså både våre sanseorganers og våre sjelsevners virkemåte. Termen er ment å erstatte Burkes “human constitution”.

<sup>34</sup> *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, red. J. T. Boulton (London: Routledge and Kegan Paul, 1958). Boultons utgave er autorativ.

<sup>35</sup> Altså den originale greske betydningen av *aisthesis* som “sansning, fornemmelse, følelse”. *Filosofleksikon* (Oslo: Zafari, 1996), s.v. “estetikk”.

ved å sette seg fore å undersøke disse begrepene (som det i følge Burke hersker stor forvirring rundt) røper Burke også sin oppfatning av mennesket og samfunnet. For Burkes estetikk er i bunn og grunn en *persepsjonslære* som hviler på en *beskaffenhetslære*; Burke står i en empirisk tradisjon som bryter med rasjonalistenes tanker om at ideen om egenskaper som f.eks. skjønnhet finnes medfødt hos mennesket. For Burke er ideen om det skjønnne og det sublime et resultat av vår fysiske legning, altså vår *sansemessige* beskaffenhet.

Vi må altså fri oss fra tanken om at estetikken til Burke er en ren kunsthåndverk. Selv om han går nøye inn på hvordan egenskapene til et objekt skal være for å frembringe glede og skrekk, og til og med eksplisitt sier at dette også gjelder for kunst, er dette tanker som først og fremst gjelder natur. Sagt på en annen måte: Burkes redegjørelse for det sublime og det vakre er like mye en persepsjonslære som gjelder *både* naturlige fenomener og artefakter. Dermed blir kunsthåndverken underordnet, i det minste i forhold til min problemstilling. Men det er dermed ikke sagt at kunst ikke er viktig; til syvende og sist er kunst for Burke like mye virkelighet og virker på oss ved hjelp av nøyaktig de samme prinsippene som de naturlige objekter gjør, eller i det minste ved simulering av de naturlige objekters egenskaper. I august 1791 sa Burke: “Art is man’s nature”<sup>36</sup> I Burkes verdensoppfatning finnes det ikke noe radikalt skille mellom mennesket og naturen, og menneskets konstruksjoner – enten det er *samfunnet*, et hus eller et kunstverk – er i bunn og grunn egentlig natur.

*Sublime and Beautiful* er tematisk delt inn i fem.<sup>37</sup> Andreutgaven fra 1759 inneholdt et helt nytt avsnitt, “Introduction on Taste”, i tillegg til et klargjørende forord. Ifølge Boulton kunne ingen i samtiden håpe på å unngå emnet (*Sublime and Beautiful*, xxvii)<sup>38</sup>, og som jeg vil vise nedenfor, er det helt nødvendig for Burke å ta stilling til smaksevnen vår; “On Taste” er derfor temmelig viktig for oss. “On Taste” forandrer ikke meningen i forhold til førsteutgaven, men er snarere et klargjørende supplement. Det er grunn til å anta at Burkes estetiske filosofi utgjør en helhet som går forut for førsteutgaven og som han ikke finner noen

---

<sup>36</sup>*The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, 12 bd. (Boston: Little, Brown, and Company, 1869), 4:176 [*Appeal from the New to the Old Whigs*]. Tekster som er å finne i dette verket vil bli sitert som *Works*, etterfulgt av den enkelte tekstens originaltittel i klammer.

<sup>37</sup> Burkes inndeling er slik: I Del 1 gjennomgås pasjonene våre; disse relateres til henholdsvis det sublime og det skjønnne. Del 2 er en gjennomgang av det sublime og dets egenskaper. Del 3 gjør det samme med hensyn til det skjønnne. Del 4 er viet Burkes tanker om hvordan sansene våre blir påvirket av objektene, og hvordan lidenskapene også kan påvirke kroppen vår. Her inngår nokså finurlige spekulasjoner om hvordan lidenskapene blir vekket av sanseorganene. Femte og siste del handler om språket og hvordan språket kan overføre følelser.

<sup>38</sup> I det følgende vil henvisningene til *Sublime and Beautiful* forekomme i parentes i hovedteksten. Arabiske tall viser til del, etterfulgt av store romertall som viser til seksjon, og til slutt kommer arabiske tall som viser til sidetallet hos Boulton. Små romertall vil hen vise til Boultons innledning.

grunn til å justere i senere utgaver, noe Boulton også støtter (xxv). Burke mente uansett dette selv (jf. Burkes to forord).

## METODEIDEALET, BESKAFFENHETEN OG RASJONALITETENS GRENSER

La oss først se litt på Burkes metode, siden han der røper noe av sitt syn på kunnskap og hvordan kunnskap kan oppnås. Burke ønsker å finne “an exact theory of our passions [and] a knowledge of their genuine sources.” (Taste, 11) Denne noe ambisiøse erklæringen tones umiddelbart ned ved hjelp av litt kledelig ydmykhet hva angår egne ressurser og resultater. Men det er fullstendig klart hva som må gjøres skal man komme noe videre. Metoden hans er:

a diligent examination of our passions in our own breasts; (...) a careful survey of the properties of things which we find by experience to influence those passions; and [from] a sober and attentive investigation of the laws of nature, by which those properties are capable of affecting the body, and thus of exciting our passions. (Taste, 1)

Denne programerklæringen gir oss allerede mye. Med en gang slår Burke an en empirisk tone: Han vil undersøke empirisk og introspektivt våre egne sanser og lidenskaper/affekter (*passions*)<sup>39</sup> og han vil undersøke objektenes mekaniske påvirkning på oss. Slik vil han komme frem til sikker viten om estetisk erfaring.

Burkes tro på at sansene og lidenskapene våre opererer etter faste prinsipper, og at disse prinsippene er erkjennbare for oss mennesker, er tidstypisk, og som Boulton presiserer, er *Sublime and Beautiful* et kroneksempel på Newtons eksperimentelle metode applisert på estetikk (xxviii). Burke kjente godt til Newton og viser at han kjenner til “this great man” flere steder (4, I, 129; 4, XIX, 150). Det er imidlertid ikke Burkes applisering av Newtons konkrete teorier som er interessant her, men hans metodeideal. Dette metodeidealet kan ifølge Burke hjelpe oss til å forstå Guds plan med verden: “we may be admitted (...) into the counsels of the Almighty by a consideration of his works.” (1, XIX, 52–3) I følge Graham Parry var den naturvitenskapelige blomstringen fra og med Francis Bacon karakterisert som “The Great Instauration”, som en gjenoppdagelse av kunnskapen Adam satt inne med før syndefallet og som ble satt i forbindelse med endetids-tenkning via tolkning av Daniels bok

---

<sup>39</sup> Oversettelsen av *passions* er vanskelig. Jeg har i de fleste tilfeller valgt å bruke *affekter*. Andre nærliggende ord er *lidenskaper*, *pasjoner*, noen ganger *drifter*. Den siste fremhever at våre *passions* er formålsbestemte (vi drives mot noe) og vil være teknisk presis, men vil kanskje virke språklig unaturlig i de fleste sammenhenger.

12:4 ("Mange skal fare omkring, og kunnskapen skal øke").<sup>40</sup> Newton selv brukte tid på endetidsregning ved siden av sin forskning på naturlovene, og interessant for oss er det at begge aspektene hang sammen ved at de var en del av Guds plan.

Det er ikke min intensjon å sammenligne Burkes verdensbilde med Bacons, Newtons eller andre mer eller mindre apokalyptiske tenkere umiddelbart før hans tid. Poenget mitt er kun å vise at det finnes en forbindelse mellom innsikt i naturens verden og en fast tro på at dette er innsikt i Guds "store plan". Newton trodde at *hele* verden opererte lovmessig. Som Parry formulerer det: "If the universe was consistent in the operations of matter and motion throughout its extent, then the Creator's ordering of it was entirely rational and expressed through unvarying natural laws."<sup>41</sup> Og hvis Burke kunne tro med Newton at verden var lovmessig så bringer dette en ny dimensjon til *Sublime and Beautiful*. Da blir ikke *Sublime and Beautiful* kun et estetisk debattinnlegg om det skjønnne og det sublime men samtidig en forklaring på hvordan Gud har konstruert verden; hvordan han så å si har "programmert" mennesket på en måte som gjør at vi vil følge hans vilje og plan. Denne planen har vi selvfølgelig ikke *direkte* innsyn i, men vi skal se at Burke via menneskets beskaffenhet mener han kan lese verdens tilstand (det bestående) som uttrykk for Guds vilje. Guds vilje lar seg altså *indirekte* erkjenne ved å observere naturen (i vid forstand). Dermed er det ikke et altfor stort sprang over til å oppfatte *tradisjonen* som legitimert av Gud.

\*\*\*

Hvis Burkes generelle metodeideal kom fra Newton, kom hans oppfatning om hvordan menneskets sjelsevner så ut, altså hans psykologi, fra John Locke. Locke hadde i *An Essay Concerning Human Understanding* vist hvordan vår psykologiske beskaffenhet består av lovmessig virkende sjelsevner (*faculties*) som preges av sanseinntrykk, som er opphavet til våre ideer og som videre sammenkobles via assosiasjon og skaper tenkning. Det er denne psykologien Burke anvender på estetisk erfaring. Persepsjonene er gitt som følge av objektenes mekaniske påvirkningskraft på sansene. Sanseinntrykkene (*impressions*) kan altså spores i rett linje tilbake til objektene. Våre ideer og begreper om ting er gitt av sanseinntrykkene. Ideene (eller snarere begrepene våre) kan deles inn i tre typer: aggregater, enkle abstrakter og sammensatte abstrakter (5, II, 163–65). Når det gjelder assosiasjonenes plass i Burkes system er det tilstrekkelig å si at han hverken forkastet dem eller tilla

---

<sup>40</sup> Graham Parry, *The Seventeenth Century: The intellectual and cultural context of English literature, 1603-1700* (London: Longman, 1989), 136.

<sup>41</sup> Ibid., 157.

assosiasjoner stor vekt; snarere minimerer han assosiasjonenes signifikans: Idéassosiasjoner fungerer på våre lidenskaper på samme måte som “originalinntrykk” når disse ikke er til stede (4, II, 130–1; xxxiii). Allikevel har assosiasjon en funksjon når det gjelder å forklare hvordan ord kan vekke sterke følelser: Ord virker raskere på oss impulsivt via assosiasjoner enn det tankekraften rekker å resonnerer om ordets komplette betydningsinnhold (5, IV, 166–7; V, 167–72). Som vi senere skal se, henger dette sammen med Burkes kritikk av fornuften.

Burkes estetisk-psykologiske system er grovt sett som følger: Eksterne objekter påvirker oss direkte gjennom sansene eller indirekte gjennom forestillingsevnen. Dermed vekkes affektene våre. Hos Burke er det affektene våre som er det viktige, da det er disse som er Guds “incentiver” for å få oss til å følge Hans plan. Dermed hviler Burkes teori på et viktig premiss, og det premisset er *ensartetheten* i menneskenes beskaffenhet. For uten en ensartethet også når det gjelder estetiske fenomener, vil ikke Guds plan fungere. Derfor blir introduksjonskapitlet “On Taste” så viktig.

\*\*\*

Burkes tanker om smaksevnen er altså svært viktige for at hans estetiske system skal henge sammen. Dersom konsekvensene av menneskets beskaffenhet (som f.eks. hans teori om samfunnet) skal være gyldige, må også smaksdommen virke på samme mekaniske måte hos alle mennesker. Som Burke selv sier i “On Taste”:

I think (...) it is probable that the standard both of reason and Taste is the same in all human creatures. (...) And indeed it is very necessary at the entrance into such an enquiry (...) to make this point as clear as possible [that;] if Taste has no fixed principles, if the imagination is not affected according to some invariable and certain laws, our labour is like to be employed to very little purpose (...) [A]s the conformation of their organs are nearly, or altogether the same in all men, so the manner of perceiving external objects is in all men the same, or with little difference. (...) But as there will be very little doubt that bodies present similar images to the whole species, it must necessarily be allowed, that the pleasures and the pains which every object excites in one man, it must raise in all mankind (...) (“Taste”, 11–13)

Burke kunne ikke utelate et emne som ingen kunne tillate seg å neglisjere (xxvii). Det er derfor grunn til å tro at han må ha tatt premissene i “On Taste” for gitt allerede i førsteutgaven. Boulton (xxix) antar at det var fordi Burke ville vente på Humes *Dissertation on Taste* før han selv skrev noe om smaken.

At smaksevnen fungerer likt hos alle, er altså egentlig et grunnpremiss for hele *Sublime and Beautiful*. Burke definerer smaksevnen som “that faculty, or those faculties of the mind which

are affected with, or which form a judgment of the works of imagination and the elegant arts.” (13) Burke vil i “On Taste” vise at smaksevnen<sup>42</sup> virker på samme måte hos alle mennesker, og at den derfor har et objektivt preg. Men for å vise dette, og for å vise hvordan det kan ha seg at mennesket allikevel feller ulike estetiske dommer, må han analysere smaksevnen og se hvilke andre evner hos menneskene som er involvert.

Smakssansen er en komponent i en smaksdom, som de andre sansene også er det. Den operasjonelle likheten gjelder også de andre sansene: “This agreement of mankind is not confined to the Taste solely.” (15) For å ta synssansen som eksempel:

The principle of pleasure derived from sight is the same in all. (...) I never remember that any thing beautiful, whether a man, a beast, a bird, or a plant, was ever shewn, though it were to an hundred people, that they did not all immediately agree that it was beautiful, though some might have thought that it fell short of their expectation, or that other things were still finer. (...) Thus the pleasure of all the senses (...) is the same in all, high and low, learned and unlearned. (15–16)

Selve sanseerfaringen (førsteintrykket) trenger ikke å være tilstede i alle smaksdommer siden erfaringen setter seg i forestillingsevnen (*imagination*). (Forestillingsevnen er “a sort of creative power of its own” som reproducerer inntrykk for tankene våre eller kombinerer tidligere inntrykk på en ny måte [16].) Når det gjelder de av våre ideer som kan spores tilbake til sanseintrykk, er det like stort samsvar mellom forestillingsevnene som i sansene (17).

Men selv om smaksevnen *fungerer* på samme måten hos alle (“what seems sweet to one palate, is sweet to another”, 13), er det jo slik at vi feller forskjellige dommer over de eksterne objekter, det være seg en blomst, et kunstverk eller en kake. Kunnskap om objektet (eksponering og erfaring) og forskjeller i sensibilitet gjør at utfallet kan variere i *grad*, men aldri i *måte*, så lenge det kun er sansbare fenomener vi reagerer på (21): “(...) the principles are the same in all, and (...) there is no disagreement until we come to examine into the preeminence or difference of things, which brings us within the province of the judgment.” (22) Dommen involverer bruken av *fornuften*, men som vi skal se er ikke fornuftens innblanding uproblematisk for Burke; for her er årsaken til at smaksdommene faktisk kan være “ukorrekte”: “The cause of a wrong Taste is a defect of judgment. (...) [T]he judgment is for the greater part employed in throwing stumbling blocks in the way of the imagination, in

---

<sup>42</sup> Her er det viktig med en presisering. Både på engelsk og norsk kan “taste”/“smak” bety to forskjellige ting. Enten snakker vi om den “konkrete” smakssansen, som sitter på tungen og skiller surt fra søtt. Eller vi snakker om smaksevnen, som bl.a. kan involvere dømmekraft. Smaksevnen (eller smaksdommen) er det vi sikter til når vi for eksempel sier at en person “har god smak”. Dette skillet er viktig fordi det skjærer rett inn til benet med hensyn til hva Burke mener.



dissipating the scenes of its enchantment, and in tying us down to the disagreeable yoke of our reason (....)” (24–25) Smaksdommen er derfor mer gyldig enn “teorier”:

there is rather less difference upon matters of Taste among mankind, than upon most of those which depend upon the naked reason; and that men are far better agreed on the excellence of a description in Virgil, than on the truth of falsehood of a theory of Aristotle. (24)

Det at erfaringen og fornuften varierer fra person til person, er allikevel ikke nok til å forkaste smaksdommenes *prinsipielle operasjonelle* likhet. Så at ”one man is charmed with Don Bellianis, and reads Virgil coldly” (20) betyr ikke at deres smaksevner egentlig er forskjellige. Burke konkluderer:

On the whole it appears to me, that what is called Taste, in its most general acceptation, is not a simple idea, but is partly made up of a perception of the primary pleasures of sense, of the secondary pleasures of the imagination, and of the conclusion of the reasoning faculty, concerning the various relation of these, and concerning the human passion, manners and action. All this is requisite to form Taste, and the ground-work of all these is the same in the human mind; for as the senses are the great originals of all our ideas, and consequently of all our pleasures, if they are not uncertain and arbitrary, the whole ground-work of Taste is common to all, and therefore there is a sufficient foundation for a conclusive reasoning on these matters. (23)

\*\*\*

For at Burke skal kunne forklare hvordan “Guds plan” kan fungere i praksis, må han vise hvordan objektenes påvirkning på oss virker gjennom fysiske årsakskjeder hele veien fra objektet til våre følelser. Teorien til Burke er at objektet påvirker sansene våre som igjen materialistisk og mekanisk påvirker affektene våre, og hele del 4 er viet forklaringen av denne mekanikken. For kun ved å gi en mekanistisk rettferdiggjøring av våre følelser kan Burke forklare hvordan det sublime – som innebærer en henvisning til smerte – kan virke som et incentiv. Det er jo tross alt slik at vi trekkes mot det sublime. Derfor har Forsynet konstruert vår beskaffenhet slik at ubehag også får gode konsekvenser:

Providence has so ordered it, that a state of rest and inaction, however it may flatter our indolence, should be productive of many inconveniences; that it should generate such disorders, as may force us to have recourse to some labour, as a thing absolutely requisite to make us pass our lives with tolerable satisfaction. (...) Labour is not only requisite to preserve the coarser organs in a state fit for their functions, but it is equally necessary to these finer and more delicate organs, on which, and by which, the imagination, and perhaps the other mental powers act. (4, VI, 134–5)

Videre:

As common labour, which is a mode of pain, is the exercise of the grosser, a mode of terror is the exercise of the finer parts of the system. [I]f the pain and

terror are so modified as not to be actually noxious; if the pain is not carried to violence, and the terror is not conversant about the present destruction of the person, as these emotions clear the parts, whether fine, or gross, of a dangerous and troublesome incumbrance, they are capable of producing delight (...) (4, VIII, 136)

Ekte smerte og frykt opererer via de samme instansene, bare motsatt vei: “The only difference between pain and terror, is, that things which cause pain operate on the mind, by the intervention of the body; whereas things that cause terror generally affect the bodily organs by the operation of the mind (...)” (4, III, 132) Og på samme måte som smerte og frykt opererer på det sublimes vegne ved hjelp av “somatisk øvelse”, leder kjærligheten oss mot det skjønne gjennom en slags somatisk avslapping (eller kanskje snarere avslakking):

beauty acts by relaxing the solids of the whole system. (...) as a beautiful object presented to the sense, by causing a relaxation in the body, produces the passion of love in the mind; so if by any means the passion should first have its origin in the mind, a relaxation of the outward organs will as certainly ensue in a degree proportioned to the cause. (4, XIX, 149–51)

Burkes forklaringer på hvordan sansene materialistisk-mekanisk påvirkes av objektene (og vice versa) og dermed fremkaller pasjonene våre, er selvfølgelig utdatert. Det viktige for oss er derimot at han selv *tror* han kan forklare dette, han er nemlig programforpliktet til det. Dersom han kan stable på bena en teori rundt hvordan mennesket påvirkes mekanisk – og dermed feller estetiske dommer, upåvirket av “utvikling” og personlige preferanser – så blir hans oppfatning av samfunnet som et slags mekanisk opererende vesen dermed legitim.

\*\*\*

Som vi nå har sett, er Burke allerede godt i gang med å kritisere fornuften, eller *åket* som han kaller den (“the disagreeable yoke of our reason”, 25).<sup>43</sup> Som en parallell til hans senere og mer kjente *politiske* filosofi – der han distanserte seg fra det han oppfattet som ubetimelig bruk av fornuft i samfunnssfæren – vil den estetiske Burke distansere seg fra rasjonalistisk og nyklassisistisk estetisk teori. Det får ham til å vektlegge det ubevisste, det umiddelbare og det følelsesmessige i vår somatiske respons på fenomener, og godt i tråd med hans karakteristiske

---

<sup>43</sup> Jeg vil i det følgende prøve å skille mellom *fornuft* og *rasjonalitet*. Det er viktig å påpeke at Burke ikke gjennomfører et tilsvarende strengt skille mellom *reason* og *rationality*. Til det er hans pragmatiske og retoriske natur altfor sterk. Mitt skille er derfor et konstruert skille. *Fornuft* vil brukes om menneskets tenkeevne generelt, eller mer spesifikt som den delen av tenkeevnen som Burke “godtar”. *Rasjonalitet*, derimot, vil brukes om den delen av tenkeevnen som opererer i strid med våre følelser, impulser og intuisjoner. Jeg vil også bruke *rasjonalitetskritikk* heller enn *rasjonalismekritikk*, for å betone at Burkes kritikk går noe “dypere” enn den rent vitenskapsteoretiske rasjonalismekritikken. Skillet vil vise seg å ha en parallell til motsetningen mellom induktivitet og deduktivitet, rasjonalistisk kontra empirisk estetikk, og i det politiske mellom generalitet (“metafysikk”) og partikularitet (“hensiktsmessighet”), og til slutt mellom den *hybris* som lå til grunn for den franske revolusjon og konservatismens *naturalighet*.

standhaftighet fører det ham nesten absurd langt i å nedvurdere “fornuftens” rolle i estetisk erfaring.<sup>44</sup>

Burke distanserer seg fra rasjonalistisk estetikk. Der kartesiansk estetikk overtar renessansens nyklassisistiske idealer og lenge hadde strevet med å modifisere abstrakte teorier for at de skulle stemme med estetisk oppfatning, forkaster den (i hovedsak britiske) empiriske tilnærmingen slike a priori-kriterier fullstendig.<sup>45</sup> Burke står således midt i den empiriske estetikk-tradisjonen. Burke forkaster f.eks. proporsjonalitets-kriteriet (“surely beauty is no idea belonging to mensuration; nor has it any thing to do with calculation and geometry” [3, II, 93]) og nytte-kriteriet (“then the [...] snout of a swine [...] would be extremely beautiful” [3, VI, 105]) som faktorer som har med skjønnhet å gjøre. Heller ikke det sublime (vi skal snart se at det sublime også virker som gudgitt incentiv) tåler inngripen fra fornuften. De egenskapene som gjør et objekt sublimt virker jo nettopp ved å hindre fornuftens klargjørende lys: “(...) the mind is so entirely filled with its object, that it cannot (...) reason on that object which employs it.” (2, I, 57) Videre: “Fear (...) robs the mind of all its powers of acting and reasoning ” (2, II, 57). Fellesnevneren til obskuritet, dimensjonell storhet, evighetsideen etc (alt det som er kilde til det sublime) er jo at de ikke lar seg *fatte*; de har ingen grenser som forståelsen vår så å si kan klamre seg til:

(...) hardly any thing can strike the mind with its greatness, which does not make some sort of approach towards infinity; which nothing can do whilst we are able to perceive its bounds; but to see an object distinctly, and to perceive its bounds, is one and the same thing. A clear idea is therefore another name for a little idea. (2, V, 63)

Men veldig små gjenstander blir igjen sublime, siden våre sanser ikke er tilpasset bittesmå gjenstander. Likeledes er ideen om den uendelige delbarhet, eller uendelig litenhet, sublim. (72–3) Så Skjønnhet og Det Sublime, som til syvende og sist er Guds “verktøy”, virker utenom fornuften: Gud “did not confide the execution of his design to the languid and

---

<sup>44</sup> Se f.eks. Shusterman, op.cit., 335: “Why advocate an essentialism of mechanistic cause after so carefully outlining a diversity of things that generate sublime feelings, including such clearly mental things as having ‘an idea of pain and danger, without being actually in the circumstances’? Burke’s likely motive is an understandable reluctance to attribute too much of our aesthetic feelings to the faculty of reason. As self-appointed champions of rationality, philosophers tend to stress its overriding primacy in every valuable aspect of life, including our feelings and tastes. This rationalist essentialism, Burke suggests, is unreasonable, because it ignores the role of non-reasoning, non-discursive, somatic factors in our mental life, and especially in our passions. (...) to compensate for the excesses of aesthetic rationalism, Burke advocates an excessively one-sided somatic mechanism, which is different but unfortunately no better. He therefore seeks to minimize the role of mental associations in generating sublime feelings.”

<sup>45</sup> Beardsley, op.cit., særlig kapittel 7: “The Enlightenment: Cartesian Rationalism” og kapittel 8: “The Enlightenment: Empiricism”. Beardsley innrømmer (ibid., 166) at skillet mellom rasjonalistisk og empiristisk estetikk er overdrevet.

precarious operation of our reason (....)” (3, VII, 107) At Burkes teleologiske beskaffenhetslære er avhengig av en kritikk av rasjonalitet, skal få en parallell i hans kritikk av den “metafysiske” franske revolusjon.

Som vi har sett over, er det for eksempel i Burkes teori om ordenes påvirkning på oss slik at vi påvirkes mer av “a strong expression” enn av “a clear expression”. Dette må forklares ved at det er *meningen* at det skal være slik. Jeg tror det er viktig å være klar over Burkes empiriske holdning for å forstå hans rasjonalitetskritikk. Burke måtte forklare hvorfor mennesket i mange sammenhenger agerer ubevisst, impulsivt og intuitivt og ikke bruker fornuften. I sin *Note-Book* viser den unge Burke at han allerede er skeptisk til hva fornuften kan klare, som når han skal karakterisere “en god mann”: “If in moral subjects his reasoning is not very Correct, his feelings are fine (....)”<sup>46</sup> I *Sublime and Beautiful* er ordlyden: “People are not liable to be mistaken in their feelings (....)” (1, II, 32) Siden Burke vil formålsforklare vår beskaffenhet, må han nedvurdere fornuften, og da må han tilsvarende oppphøye det ikke-fornuftige, som generelle følelser, instinkter, intuisjoner og impulser. Slik formulerer han seg i den lille teksten *Religion of No efficacy considered as a State Engine*: “(...) Enthusiasm is a sort of Instinct, in those who possess it, that operates, like all Instincts, better than a mean Species of Reason.”<sup>47</sup> For tanken hans er at Gud ved Skapelsen har gitt mennesket sjelsevner som virker på den måten at vi vil følge hans plan så å si automatisk, noe Burke tolker så ekstremt at fornuften – eller den delen av den som ikke virker umiddelbart og intuitivt – ikke er garantert å være i samsvar med “Guds plan”:

Whenever the wisdom of our Creator intended that we should be affected with any thing, he did not confide the execution of his design to the languid and precarious operation of our reason; but he endued it with powers and properties that prevent the understanding, and even the will, which seizing upon the senses and imagination, captivate the soul before the understanding is ready either to join with them or to oppose them. (3, VII, 107)

Som estetisk teori står Burkes empiriske estetikk med sin vektlegging av det empirisk gitte og det ubevisste og intuitive i sterk kontrast til den rasjonalistiske nyklassisistiske estetikken, og allerede her ligger det en parallell til hans senere politiske rasjonalitetskritikk. Akkurat som vi i politikken skal gå forsiktig frem i tråd med tradisjonen skal vi for å følge Guds plan følge våre instinkter og følelser. Vår naturlige beskaffenhet skal lede veien:

---

<sup>46</sup> “The Character of a Good Man” i *A Note-Book of Edmund Burke: Poems, characters, essays and other sketches in the hands of Edmund and William Burke*, red. H. V. F. Somerset (Cambridge: Cambridge University Press, 1957), 114. Verker som er å finne i denne vil bli sitert som *Note-Book* etterfulgt av verktittelen i klammer.

<sup>47</sup> *Note-Book*, 68 [“Religion of No efficacy considered as a State Engine”].

(...) Providence has framed [our constitution] in such a manner as to find either pleasure of delight according to the nature of the object, in whatever regards the purposes of our being. (1, XVI, 49)

Som Locke og Hume tror ikke Burke på medfødte ideer; våre følelser er et resultat av vår fysiske beskaffenhet, og virker mekanisk på oss, noe jeg vil komme nærmere inn på senere. Våre intuitive og impulsive reaksjoner er Gudgitte “skript”. Men dette skriptet er ikke en medfødt idé, det er en funksjon av vår lockianske beskaffenhet. La oss se på hvordan Burke mener samfunnet er en naturlig funksjon av våre drifter (*passions*).

## FORMÅLSRETTINGEN AV VÅR BESKAFFENHET

Bak Burkes beskaffenhetslære ligger det hele tiden et formål, og dette *telos* er Guds (delvis) skjulte plan. Den empirisk orienterte Burke har merket seg at vi i tillegg til å tiltrekkes av skjønnhet også trekkes mot det sublime (med det sublimes kobling til smerte), og det faktum at vi gjør det må årsaksforklares. Dermed ender han opp med at vi er konstruert med incentiver slik at “the purposes of our being” realiseres. Vår beskaffenhet er altså instrumentalistisk; affektene våre er “(...) the great instruments used by Providence in bringing our nature towards its perfection (....)” (1, XVII, 50) Vi skal nå se på hvordan Burke kobler affektene med samfunnet, slik at konsekvensen i siste instans blir at Gud har intendert samfunnet.

### Det skjønnne og det sublimes funksjon i Guds plan

Vi må nå se på hvorfor Burke mener vår beskaffenhet er grunnen til at samfunnet ser ut slik det gjør. Det er nemlig slik at Burke i *Sublime and Beautiful* ikke begrenser seg til individets reaksjon på omverdenen – han vil også forklare og dermed rettferdiggjøre det hierarkiske samfunnet. Burkes beskaffenhetslære kan sies å være *instrumentalistisk*. Våre affekter er Guds redskaper; de er “the great instruments used by Providence in bringing our nature towards its perfection (....)” (1, XVII, 50) Videre:

Most of the ideas which are capable of making a powerful impression on the mind, whether simply of Pain or Pleasure, or of the modifications of those, may be reduced very nearly to these two heads, *self-preservation* and *society*; to the ends of one or the other of which all our passions are calculated to answer. (1, VI, 38)

Slik konstruerer Burke en psykologisk affeksjonslære som skal forklare både det egoistiske og det sosiale individets oppførsel. I *Reflections*, over 30 år senere, formulerte han seg slik: “(...) He who gave our nature to be perfected by our virtue willed also the necessary means of its perfection: He willed, therefore, the state: He willed its connection with the source and original archetype of all perfection.”<sup>48</sup> Burkes formålsrettede beskaffenhetslære får temmelig ensartede uttrykk på langs og tvers av hans forfatterskap.

Burke mener altså at det er av hensyn til selvoppholdelsen og samfunnet at vi reagerer på ting, og at dette gjøres via incentivene smerte og glede. Smerte (*pain*), glede (*pleasure*) og behag (*delight*)<sup>49</sup> er derfor “Guds verktøy” som virker på forskjellige områder ettersom hvor det er mest hensiktsfullt.<sup>50</sup> Det Burke sier i *Sublime and Beautiful*, kan sees på i sammenheng med debatten rundt menneskets naturtilstand. Burke benekter at det skal finnes en pre- eller asosial naturtilstand. Poenget er følgende: Som sitatet over viser, virker alle våre affekter for å sikre både selvoppholdelsen og samfunnet (1, VI, 38). Det er ikke snakk om å *skille ut* noen av våre affekter på et (teoretisk) historisk tidspunkt: Mennesket er konstruert som det er; vi fødes alle med de samme organer og evner (jfr. “On Taste”). Ergo er mennesket grunnleggende sosialt, samtidig som det sikres selvoppholdelse. Dette er langt fra en hobbesiansk forståelse av naturtilstanden som pre-sosial, og vitner om en fullstendig annerledes innstilling. Menneskets beskaffenhet er ifølge Burke gudgitt; dermed blir Hobbes’ tro på overgangen fra naturtilstand til den sosiale tilstand via en slags rasjonell kalkulerende hybris. Vi skal senere se hvordan Burke opprettholder troen på mennesket som grunnleggende sosialt i sin historiefremstilling, og vi skal se hvordan Burke også distanserer seg fra Lockes teori om samfunnskontrakten. Locke forsynte Burke med sine tanker om menneskets psykologi, og begge var whiger, og det er derfor interessant at de sto på hver sin side i spørsmålet om samfunnskontrakten.

Siden selvoppholdelse er svært viktig, er alt som har med smerte og fare å gjøre, knyttet til denne, og det forklarer hvorfor vi trekkes mot sublime objekter. Frykten for smerte og fare påvirker oss umiddelbart, *uten at fornuften rekker å resonnere*. De egenskaper som er “fitted in any sort to excite the ideas of pain, and danger” (1, VII, 39), er kilde til det sublime. Et

---

<sup>48</sup> *Works*, 3:361 [*Reflections on the Revolution in France*].

<sup>49</sup> Burke konstruerer selv dette språklige skillet. Min bruk av “behag” følger derfor hans skille mellom *pleasure* og *delight*: “(...) I make use of the word *Delight* to express the sensation which accompanies the removal of pain or danger (...)” (1, IV, 36–37)

<sup>50</sup> Smerte og glede er begge positive størrelser, det vil si at de ikke trenger å relateres til noe annet (1, II, 32–33). I tillegg har vi likegyldighet, eller indifferens, som en egen modus. Dersom smerten minker, er det ikke glede man føler, men behag. Likeledes kaller han diminuasjon av glede, altså fraværet av noe som her gitt glede, for savn, og ikke smerte.

sublimt objekt er “productive of the strongest emotion which the mind is capable of feeling.” (39) Men samtidig kan det sublime vekke *behag*, “at certain distances, and with certain modifications (....)” (40) “Whatever excites this delight, I call *sublime*.” (1, XVIII, 51) For det er slik at vi *lokkes* mot det sublime, som vi skal se nedenfor. Nettopp det at vi lokkes, må jo ha en årsak.

Burke gir konkrete eksempler på hvilke kvaliteter et sublimt objekt har; alle har det til felles at de skal lede tankene hen på fysisk makt, smerte og fare, og de er “the most powerful of all the passions.” (1, VI, 38) Kraft, obskuritet, fysisk storhet, ubegrensethet, sterke farver, etc. er alle slike egenskaper. Det sublime virker på en umiddelbar måte, før vi rekker å bruke resonneringsevnen vår: “Hence arises the great power of the sublime, that far from being produced by them, it anticipates our reasonings, and hurries us on by an irresistible force.” (2, I, 57) Når det er mye som står på spill, har vi altså våre instinkter og umiddelbare reaksjon å stole på, ikke fornuften.

I Burkes redegjørelse for det sublime finnes også en slags variant av Aristoteles’ *katharsis*. I teorien om sansningen og sansningens hensikt finnes nemlig et “renselselement”. Burkes versjon av den aristoteliske *katharsis* innebærer imidlertid en kritikk av Aristoteles’ egen forklaring på tragediens rensende element, nemlig det som går på at *katharsis* så å si er betinget av vår egen avstand til den tragiske hendelse, både “ontologisk” (fiksjonselementet) og vår egen faktiske trygghet. For det første, sier Burke, er også virkelige objekter sublime. Fiksjonselementet er altså ikke en nødvendig del av *katharsis*. Når det gjelder vår egen trygge avstand til det sublime objekt er Burke mer finurlig: Han mener at vi i dette tilfellet forveksler én bestanddel i situasjonen (at vi ikke selv er truet) med effekten av hele opplevelsen. Selv om det er nødvendig at man er utenfor fare, må man ikke tillegge sin egen immunitet den direkte årsaken til sin egen lettelse (*delight*) (1, XV, 48). Forklaringen hans er rent sansemekanistisk:

I am afraid it is a practice much too common in inquiries of this nature, to attribute the cause of feelings which merely arise from the mechanical structure of our bodies, or from the natural frame and constitution of our minds, to certain conclusions of the reasoning faculty on the objects presented to us; for I should imagine, that the influence of reason in producing our passions is nothing near so extensive as it is commonly believed. (1, XIII, 45)

Også her blir fornuften nedvurdert.

Vi har sett hva Burke mener skal til for å sikre selvoppholdelsen vår. Men hvordan spiller pasjonene inn på menneskets *sosiale* liv?

The other head under which I class our passions, is that of *society*, which may be divided into two sorts. 1. The society of the *sexes*, which answers the purposes of propagation; and next, that more *general society*, which we have with men and with other animals, and which we may in some sort be said to have even with the inanimate world. (1, VIII, 40)

Siden det vi forsiktig kan kalle “videreføringen av vår art” (som hører med til *society of the sexes*) er “a great purpose”, er gleden forbundet med dette svært stor; “confessedly the highest pleasure of sense(...); yet the absence of this so great an enjoyment, scarce amounts to an uneasiness; and except at particular times, I do not think it affects at all.” (1, VIII, 40) Glede og lykke er incentiver som skal få oss til å følge “the ends of society”, men de balanseres alltid, da det fort kan bli for mye av det gode. Hva angår formering, har vi sett ovenfor at fraværet av aktiviteten ikke affekterer oss i særlig stor grad; “as it is by no means designed to be our constant business, [but] it is not fit that the absence of this pleasure should be attended with any considerable pain” (1, IX, 41), slik tilfellet ville ha vært dersom vi var under selvoppholdelsens domene.

Når det gjelder *general society* er det spesielt tre affekter som er viktige for Burke. Disse affektene (eller driftene) er *sympati*, *imitasjon* og *ambisjon*, og alle er tilknyttet til glede. Disse tre holder “the great chain of society” sammen (1, XII, 44), og forklarer også hvordan samfunnet utvikler seg. Som vi skal se senere, er disse affektene også viktige i forhold til Burkes politiske filosofi. Det er vanlig å si at Burkes samfunnsteori er organisk i den forstand at de forskjellige områdene av samfunnet er forbundet helhetlig som i en organisme. Men jeg tror vi kan si at Burkes samfunnsteori er organisk i en mer bokstavelig form: Den er et resultat av vår beskaffenhet, og går dermed dypere enn rene analogier.

Sympati sørger for at “we enter into the concerns of others (....) For sympathy must be considered as a sort of substitution, by which we are put into the place of another man, and affected in many respects as he is affected (....)” (1, XIII, 44) “[Imitation] prompts us to copy whatever [other men] do; and consequently we have pleasure in [it].” (1, XVI, 49) Imitasjon sørger for at vi lærer av andre og former våre vaner (*manners*)<sup>51</sup>, våre meninger (*opinions*), våre liv. Imitasjon binder altså samfunnet sammen, på en måte som er “ekstremt smigrende for alle”.

---

<sup>51</sup> Det er problematisk å oversette det engelske *manners* når det betyr noe mer enn “(gjøre-)måte”. Ordet er svært viktig for Burke, noe vi skal se når vi kommer til Burkes historiografi, og der vil termen gjennomgå grundigere.



Sympati og imitasjon er begge viktige drifter, men uten *ambisjon* ville vi ikke ha kommet langt, da vi – og samfunnet – ville ha havnet i en tilstand uten progresjon. Menneskeheten ville ha vært

at the end that they are at this day, and that they were in the beginning of the world. To prevent this, God has planted in man a sense of ambition, and a satisfaction arising from the contemplation of his excelling his fellows in something deemed valuable amongst them. (1, XVII, 50)

Burke mener altså at mennesket er (selv om vi er født like) naturlig konkurranseorientert, og begrunner det altså i Guds vilje siden affektene er konstruert av Ham for et formål. Formålet er at samfunnet skal utvikle seg, at ikke menneskeheten skal stå på stedet hvil. Burke setter *ambisjon* i sammenheng med det sublime, ved at

whatever either on good or upon bad grounds tends to raise a man in his own opinion, produces a sort of swelling and triumph (...), that glorying and sense of inward greatness, that always fills the reader of such passages in poets and orators as are sublime; it is what every man must have felt in himself upon such occasions. (1, XVIII, 51)

Den etymologiske betydningen av det sublime som “det opphøyete” passer godt inn her, det er jo nettopp snakk om å løfte seg selv opp over de andre.<sup>52</sup>

Ved hjelp av ambisjon legitimerer Burke forskjellssamfunnet, for forskjellene eksisterer på grunn av ambisjonsdriften. Men Burke setter dette i sammenheng med fremskritt, og påpeker at fremskritt er Guds vilje. Her står vi ganske nær hans kritikk av det egalitære samfunnet uttrykt i *Reflections*, tredivet år senere. Samtidig vil han kunne si at vi tross alt har imitasjonsdriften, som vil sørge for at andre mennesker vil imitere den som gjør suksess, og sympatidriften, som sikrer sosial medfølelse. At Burke mente at det hierarkiske bestående samfunnet var intendert av Gud, teleologisk innprentet i oss gjennom vår kroppslige forfatning, og dermed legitimt, skulle nå synes ganske klart.

## Den åpenbarte religion og samfunnets forankring

Vi har sett hvordan Burke ved å “teleologisere” vår beskaffenhet rettferdiggjorde det hierarkiske samfunnet og samtidig nedvurderte vår rasjonalitet med autoritet i Gud. Burkes religiøsitet må undersøkes litt grundigere før jeg går over til historiesynet hans, for både i *Sublime and Beautiful* og “English History” virker Gud som garantist, men ikke noe mer –

---

<sup>52</sup> Jfr. Knut Kleves innledning i Longinos’ *Peri Hypsous*, 7.

han trenger nesten ikke være tilkjennegitt som den *kristne* Gud. Allikevel trenger han religionens *åpenbaring* for å demme opp for “fritenkning”.

Burke betonet hele livet gjennom den *samfunnsmessige* nødvendigheten av religion. Selv bekjente han seg til den anglikanske kirken, men i “English History” er det religiøs tro i seg selv (ikke én bestemt konfesjon) som er det viktigste for Burke. For ham er nemlig religionens viktigste aspekt det *funksjonelle* aspektet: Religionen garanterer for moralen. Han så på deisme og ateisme som to sider av samme sak, om ikke i prinsippet så i hvert fall i praksis: de undergravde moralen og kunne potensielt undergrave det bestående samfunn. Etter Den franske revolusjon skulle Burke kritisere deister og ateister krassere enn tidligere. I 1790 var det nemlig blitt mye tydeligere for Burke at deisme og ateisme var like undergravende i England anno 1790 som før og under Borgerkrigen. Men nok er det samme argumentet til stede i 1757, som vi snart skal se.

Gjennom hele Burkes forfatterskap ligger det en spenning mellom det funksjonelle og relativiserende aspektet ved religionen og hans rolle som forkjemper for den konkrete åpenbarte religion – Kristendommen. Burke skrev et lite essay kalt *Religion* ca. 1758, altså mellom første og andreutgaven av *Sublime and Beautiful*.<sup>53</sup> Her skriver han: “God has given us a knowledge of himself, and we believe that knowledge to be of some Importance to us.”<sup>54</sup> Gud har altså åpenbart seg. Resten av *Religion* er deduseringer fra denne påstanden.<sup>55</sup> Mye av kritikken av rasjonaliteten fra *Sublime and Beautiful* forekommer også her, dedusert fra grunnpremisset om at Gud finnes og gir seg til kjenne:

They [men] naturally measure their Duties to the Divinity by their own wants and their feelings, and not by abstract Speculations. In the one they cannot be deceived, in the other they may. (...) Metaphysical or Physical Speculations neither are, or ought to be, the Grounds of our Duties; because we can arrive at no certainty in them. They have a weight when they concur with our own natural feelings; very little when against them.<sup>56</sup>

Samtidig viser Burke at religionen er forbundet med Hans plan ved hjelp av *naturen*: “Where we have received good, ’tis natural to Praise. Where we hope good, it is natural to pray. Where we fear Evil, ’tis natural to deprecate it. *This is the foundation of Religion.*”<sup>57</sup> Burke er

---

<sup>53</sup> Ian Harris, innledning i *PRW*, 78.

<sup>54</sup> *Note-Book*, 73 [*Religion*]. Selve teksten *Religion* er også å finne i *PRW* (82–7), men jeg finner Somersets redigering grei nok for mitt bruk, da jeg også vil bruke andre småskrifter som kun er å finne i *Note-Book*. Harris påpeker at Somerset legger til “at least one word without notice” i redigeringen av *Religion* (*PRW*, 82).

<sup>55</sup> For å være presis: Åpningspremisset lyder: “If there be a God such as we conceive, He must be our Maker.” *Note-Book*, 69 [*Religion*].

<sup>56</sup> *Ibid.*, 71.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 70.

påpasselig med å betone at Gud har tilkjennegitt seg selv, noe han “trenger” for å feste sitt system til noe fast.

Det er på den *åpenbarte* religion Burke bygger sin oppfatning av naturen. Med det i mente kan vi se på hvordan han kritiserte “fornuftsreligioner” (Burkes term for deister) som grunnleggende samfunnsfientlige i *A Vindication of Natural Society: or, A View of the Miseries and Evils sharing to Mankind from every Species of Artificial Society. In a Letter to Lord\*\*\*\* By a late Noble Writer*.<sup>58</sup> I dette essayet viser Burke oss sine tanker om hvordan og hvorfor religionen er fundamentalt nødvendig for samfunnet. *Vindication* ble utgitt anonymt i 1756.<sup>59</sup> Verket sammenfaller dermed med Burkes arbeid med *Sublime and Beautiful*.

De dogmatiske religioner presenterer alltid et potensielt problem: hvordan kan man forklare at de spesifikke trossetningene er “ufullstendig” distribuert både i tid og rom? På 1700-tallet hadde man sett større deler av verden enn noen gang tidligere, og særlig den over to sekler gamle (og stadig pågående) oppdagelsen av Amerika aktualiserte problemet. Det var rett og slett ikke lenger holdbart å etterlate Vergil i Limbo blant de hedenske helter. Hvordan kunne Guds frelse i utgangspunktet være for alle når det viste seg at en stor del av menneskeheten var fullstendig uvitende om den kristne religion? Var virkelige åpenbaringer nødvendig for menneskets frelse? At deistene tok feil, er helt opplagt for Burke, og det er utgangspunktet for *A Vindication of Natural Society*.

Ved å la fornuften bryne seg på samfunnsteori satiriserer Burke over hvordan det går dersom den naturlige fornuft alene skulle være tilstrekkelig for religion. Undertittelen er talende nok. Den satiriske teksten er kort og godt Bolingbrokes angrep på åpenbart religion, men snudd opp-ned og anvendt på samfunnet. Burke vil vise at Bolingbrokes argumenter er like gyldige i den politiske sfære; Bolingbroke inviterer dermed til anarki. Med Burkes egne ord: “(...) the same Engines which were employed for the Destruction of Religion, might be employed with

---

<sup>58</sup> Den avdøde “nabiliteten” fra undertittelen skulle være politikeren og filosofen Bolingbroke, og den dirkekte foranledningen til *Vindication* var sannsynligvis utgivelsen av Bolingbrokes *Works* et par år tidligere og dennes deisme, som provoserte Burke kraftig. Vi skal senere se hvordan Burke og Bolingbroke står mot hverandre i deres respektive historiesyn.

<sup>59</sup> Et viktig forhold som vi må være klar over, er at *Vindication* umiddelbart ble misforstått. Essayet er skrevet som et *reductio ad absurdum* og som om det var forfattet av den da avdøde Bolingbroke, men var så stilistisk “vellykket” at enkelte tilogmed tillot det Bolingbroke. Helt til våre dager har enkelte misforstått dette verket, f.eks. Rothbard, op.cit., så det er viktig å være klar over dets ironiske intensjon. John C. Weston i “The Ironic Purpose of Burke's *Vindication* Vindicated”, *Journal of the History of Ideas* 19, nr. 3, (1958) påviser Rothbards faktuelle og fortolkningsmessige feil. Se også Lock, op.cit., 2:51; 85.

equal Success for the Subversion of Government (...).”<sup>60</sup> Slipper vi “fornuften” (rasjonaliteten) løs, vil vi finne at “Political Society, on a moderate Calculation, has been the Means of murdering several times the Number of Inhabitants now upon the Earth.” (55) Hva slags styresett som er det beste, er egentlig en helt unødvendig diskusjon. Etter å ha gjennomgått enevelde, aristokrati og demokrati finner vi at de er “all alike in effect, (...) all Tyrannies.” (40)<sup>61</sup> Likeledes med Loven og dens håndhevere. For å konkludere med Burke:

If you say, that Natural Religion is a sufficient Guide without the foreign Aid of Revelation, on what Principle should Political Laws become necessary? Is not the same Reason available in Theology and in Politics? [...] If we are resolved to submit our Reason and our Liberty to civil Usurpation, we have nothing to do but to conform as quietly as we can to the vulgar Notions which are connected with this, and take up the Theology of the Vulgar as well as their Politics. But if we think this Necessity rather imaginary than real, we should renounce their Dreams of Society, together with their Visions of Religion, and vindicate ourselves into perfect Liberty. (56)

Burkes poeng er følgende: Dersom åpenbaring ikke er nødvendig i religiøse spørsmål, er også samfunnet med sine institusjoner og positive lover uten forankring: “(...) the Cause of Artificial Society is more defenceless even than that of Artificial Religion.” (55) For Burke hang åpenbaringen og samfunnet nøye sammen. Vi finner en fullstendig annen tilnærming til den fysiske verden enn hos tenkere som lager et radikalt skille mellom “denne-verden” og det hinsidige. Deistene fornektet Guds konkrete inngripen i den sansbare verden; den “naturlige” og “fornuftsmessig erkjennbare” religion trengte heller ikke synlige manifestasjoner av eller fra Gud. Burke reagerte kraftig mot slike standpunkter. Som vi skal se videre, opererer han ikke med noe skille mellom Gud og Verden; det kan han ikke gjøre siden verden, mennesket og følgelig samfunnet er et resultat av Guds vilje – alt blir natur. Derfor hans kritikk av deismen og dens fornektelse av åpenbaringer.

I *Vindication* ligger det også mye indirekte rasjonalitetskritikk. For hele teksten er jo en latterliggjøring over hvordan det går om man skal undersøke religionens – og dermed også samfunnets – plausibilitet ved hjelp av vanlige begreper og matematikk. Men også eksplisitt i det forklarende (og derfor oppriktige) forordet til andreutgaven (1757) kritiserer Burke Bolingbrokes forsøk på å forstå moral ved hjelp av våre “vanlige” begreper og tenkemåter. For å forstå Skaperverket mener Burke vi må gå “out of the Sphere of our ordinary Ideas” og

---

<sup>60</sup> *PRW*, 10. Henvisninger til denne boken vil her forekomme som latinske tall i parentes i brødteksten, romertall i parentes vil vise til Harris’ introduksjon. Teksten i Harris’ antologi er andreutgaven fra 1757.

<sup>61</sup> Montesquieu, som vi senere skal se Burke sto i “mentalt” slektskap til, hadde tilbakevist Pierre Bayles “ateisme” på samme premisser ti år tidligere, men uten Burkes ironiske vri. Montesquieu: *The Spirit of Laws*, (London: J. Nourse & P. Vaillant, 1758), XXVI, 2. Det må nevnes at Montesquieus argument er rettet mot ateisme, ikke deisme, men argumentet er det samme. Også for Burke var overgangen flytende.

være “sensible of our Blindness.” Ved å undersøke “the divine Fabricks by our Ideas of Reason and Fitness (...) we might (...) make the Wisdom and Power of God in his Creation appear to many no better than Foolishness.” (11) Burke viser seg som svært religiøs (om enn ikke som noen varmblodig entusiast) og skeptisk til vår “aktive” tankeevne. Det gitte (eksisterende) bestående samfunnet er for Burke like så legitimt som den Åpenbarte religion. Vi skal se hvordan han bringer denne “rasjonalitetskritikken” og betoningen av “naturlige følelser” med seg videre.

## BURKES BESKAFFENHETSLÆRE: EN OPPSUMMERING

Jeg har forsøkt å lese Burkes estetiske teori som en affeksjonslære som igjen er en del av hans teori om menneskets beskaffenhet. Burkes tanker om mennesket er nøye sammenvevd med tanken om at Gud står som vår skaper, men også mer spesifikt som vår “konstruktør”. Burkes spørsmål “Hvorfor trekkes vi mot det sublime når det sublime er forbundet med smerte?” besvares ved hjelp av teleologi. Og Guds vilje er den eneste mulige årsaksforklaringen for Burke. Dermed blir alle våre umiddelbare reaksjoner uttrykk for Hans vilje. Samtidig ser Burke at det er større overensstemmelse i anvendelsen av våre “naturlige følelser” (impulser, intuisjon, instinkter) enn i vår bruk av rasjonaliteten, (altså slutningsprosesser).

Når Burke har legitimert affektene våre som Guds “verktøy”, kan han ved hjelp av vår beskaffenhet “rekonstruere” Guds vilje anvendt på samfunnet. Helt grunnleggende er det at mennesket er sosialt: alle våre lidenskaper er til for å sikre selvoppholdelsen eller samfunnet. Det finnes ikke noe stadium før samfunnsstadiet. Og ved hjelp av de tre grunnleggende affektene (driftene) *sympati*, *imitasjon* og *ambisjon* gjør Burke det hierarkiske samfunnet til *naturlig*. I tillegg er Burke kritisk til rasjonaliteten, og denne kritikken kommer til uttrykk som en funksjon av vår beskaffenhet. Burke er “anti-rajonalistisk”, ikke “irrasjonalistisk”, for han mener å begrunne anti-rasjonaliteten ved hjelp av vitenenskap.

Gud som menneskets “konstruktør” har utstyrt mennesket slik det passer Hans plan best, og våre estetiske reaksjoner er derfor naturens incentiv som skal sikre at samfunnet opprettholdes slik Han vil ha det. Dermed blir den estetiske teorien til Burke en tilbakeskuende legitimering av det britiske hierarkiske samfunnet han levde i. Siden det for Burke er utenkelig at vi skulle vært utstyrt “mekanisk” på den måten vi er, uten at det skulle være noen grunn for det, forsterker han vår beskaffenhet ved å si at den er gudgitt, og dermed forsterker han samtidig

det eksisterende samfunnet. Egentlig er Burkes rasjonaliteskritikk sirkulær, akkurat som hans politiske tradisjonalisme var det. Det eneste som kan bryte ut av denne sirkelen, er at Gud har åpenbart seg. Men Burke går ikke nærmere inn på åpenbaring etter *Vindication*, bortsett fra den rollen det *aktive* forsyn spiller. (Og som vi skal se, er det ikke særlig ofte Forsynet griper inn.) En slik mekanistisk somatisk teori vil innebære en viss form for determinisme; og enhver samfunnsform vil kunne legitimeres *de facto* ut i fra mekanistisk kausalitet. I streng deterministisk forstand er jo alt bestående et nødvendig resultat av foregående hendelser. Hvorvidt Burke er determinist eller ikke, vil også kunne drøftes ut fra hans historiesyn, noe vi skal se på i neste kapittel.

Vi skal nå se hvordan den “andre delen” av Burkes naturoppfatning ser ut, nemlig beskaffenheten (og samfunnets virke) *over tid*.

### 3. HISTORIESYNET

Burke's chief indebtedness was to history. It was at this source that he acquired his principal insights, and it was in the service of this cause that he produced his most impassioned prose.

Stephen R. Graubard<sup>62</sup>

Burke attempted without success to make his name largely through his historical writings. (...) Burke's endeavors as a historian had a great effect on his subsequent thought.

John Weston jr.<sup>63</sup>

Burkes historiesyn utgjør den andre delen av det jeg kaller hans naturoppfatning.

Beskaffenhetslæren kan ses på som det ikke-historiske elementet hos Burke, m.a.o. ser Burke på beskaffenheten som lik til alle tider. Hans historiografi kan derfor ses på som hans tanker om hvordan beskaffenheten settes i bevegelse over tid. Burkes historiesyn blir her å anse som en slags utdypning av beskaffenhetslæren. Burkes historiesyn er underlagt hans tanker om menneskets *praktiske* virke, altså at mennesket alltid er et produkt av omstendighetene (historien), samtidig som mennesket alltid må handle i forhold til de gitte omstendighetene. Det er dette som ligger bak det såkalte *expediency*-prinsippet. I tillegg er Burkes historiefortelling i tillegg en rettfærdiggjøring av tradisjonen, og på samme måte som han hadde kunnet legitimere det bestående samfunn ved hjelp av beskaffenhetslæren (*a priori*), kan han vise "empirisk" hvordan engelskmennenes historie har artet seg og samtidig vise at England anno 1765 er historisk legitimt. Kildene til Burkes oppfatning om historien er først og fremst de to tekstene "An Essay towards an Abridgement of the English History" og "An Essay towards an History of the Laws of England". Før vi ser på disse kan det være hensiktsmessig å se på den historiediskursen Burke skriver seg inn i.

### DEN POLITISERTE HISTORIOGRAFIEN FRA STUARTENE TIL HANNOVER-HUSET

De historisk-ideologiske kontroversene i århundret Burke legger i stor grad føring både for ettertidens politikk og historiesyn, og vi må se litt på hva som skjer i dette tidsrommet for bedre å kunne fortolke Burkes versjon av historien, og for å bedre kunne forstå hvorfor jeg setter Burke i sammenheng med Montesquieu. Mitt fokus vil spenne fra den første Stuart til

---

<sup>62</sup> Stephen R. Graubard, *Burke, Disraeli, and Churchill: The politics of perseverance* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961), 82.

<sup>63</sup> Weston, "Edmund Burke's Irish History: A Hypothesis", 397.

etterdønningene av Borgerkrigen. Jeg vil ikke gjennomgå de realhistoriske hendelsene i detalj, heller ikke årsaksmangfoldet som ligger til grunn for Borgerkrigen og Den ærverdige revolusjon. Det viktige i vår sammenheng er de *ideologiske* komplikasjonene hendelsene på 1600-tallet førte med seg, som i sin tur har innvirket på hvordan de forskjellige politiske leirene *oppfattet* seg selv, historien og motparten. Jeg tror en slik kort gjennomgang av de ideologiske kontroverser på 1600-tallet kan være nyttig for å sette Burkes historiografi i relieff: Burkes englandshistorie er nødt til å omhandle – og derfor fortolke – hendelser som er ideologisk ladete for 1600-tallets briter. I tillegg vil vi i neste del, som omhandler Burkes politiske yrkesliv, se at mye av 1700-tallets kontroverser er en direkte arv fra 1600-tallet.

### **Borgerkrigen og kontroversen rundt “the Norman yoke”**

De politiske skillelinjene under og umiddelbart etter Borgerkrigen kan grovt tegnes slik:<sup>64</sup> På den ene siden står Kongen, på den andre Parlamentet. Bak denne todelingen finnes flere skillelinjer: Royalistene kan videre deles inn i 1) forsvarerne av en kombinasjon av arverettsprinsippet og *divine right*, og 2) de som legitimerer kongens prerogative rett rasjonalistisk og *de facto*, som legitimert ut fra makt/erobring uavhengig av hvordan makten legitimeres. Mot royalistene står både “tradisjonelle” parlamentarikere som reagerte mot for mye kongemakt på bekostning av Parlamentet, samt mer eller mindre revolusjonære og/eller demokratiske republikanere. Disse fire grupperingene hadde hver sin oppfatning av engelsk historie, og det er normannernes tilsynekomst i England som er kjerneproblemet.

Det er ingen som er i tvil om at Vilhelm stiger i land i Pevensey i september 1066, og at han ved hjelp av militære seire overtar kronen fra angelsakserne – som igjen hadde erobret det keltiske England noen hundreår før, og kelterne hadde invadert “urbritene” en gang i den dunkle fortid. Vilhelm starter en kongerekkefølge av normannisk blod som regjerer til Rosekrigene, men arvefølgen etter Vilhelm er aldri entydig og hans eget kongehus ender med angevinernes inntreden allerede i 1154. Problemet melder seg når vi skal følge de “historio-politiske” implikasjonene av 1066. Folk flest oppfattet seg selv som angelsaksere og den herskende klassen (kongen med hans hoff og adelsmenn) som normannere, selv om de to folkegruppene tidlig blandet seg (slik vi ser konturene av i slutten av Walter Scotts *Ivanhoe*). Etter Svartedauden kan de to folkegruppene betraktes som assimilert. Men det “etniske” og ideologiske klasses skillet lever videre, og under og etter Borgerkrigen skulle dikotomien

---

<sup>64</sup> Denne inndelingen henter jeg i stor grad fra Quenting Skinners artikkel “History and Ideology in the English Revolution”, *The Historical Journal* 8, nr. 2 (1965).



normanner-angelsakser igjen dukke opp, nå som et historiografisk stridsspørsmål: I tillegg til de etniske klasseskillene en slik teori dikotomi impliserer (eller konstruerer) melder det seg et historisk fortolkningsspørsmål rundt Vilhelms ilandstigning. Spørsmålet her blir om det er snakk om *erobring* eller om Vilhelm på en eller annen måte ble “invitert” eller skaffet seg England på annen måte (som ved regelrett kjøp).

Uttrykket “the Norman yoke” ble flittig brukt under Borgerkrigen som politisk polemisk begrep, og to århundrer senere blir termen lagt i munnen på den saksiske narren (og trelle) Wamba i *Ivanhoe*: “Norman saw on English oak,/ On English neck a Norman yoke;/ Norman spoon in English dish,/ And England ruled as Normans wish;/ Blithe world to England never will be more,/ Till England's rid of all the four.”<sup>65</sup> Cristopher Hill, i sitt innflytelsesrike essay “The Norman Yoke”, definerer teorien om det normanniske åk slik: “Before 1066 the Anglo-Saxon inhabitants of this country lived as free and equal citizens, governing themselves through representative institutions. The Norman Conquest deprived them of this liberty, and established the tyranny of an alien King and landlords.”<sup>66</sup> Poenget er at Vilhelm og normannerne forstyrrer den angelsaksiske samfunnsformen som til da hadde eksistert, med den “friheten” (*liberty, freedom*) som hittil hadde rådet. Hva som ble lagt i det britiske frihetsbegrepet varierte, men det innebar gjerne en grunnleggende rett til eiendom, folkeforsamlinger (*witenagemot*), juryordning og fraværet av føydalplikt. Tanken om den angelsaksiske eller generelt “britiske” friheten var enormt viktig som politisk argument, og de britiske friheter ble hevdet (helst av Parlamentet) langt utover 1700-tallet.

Henry Spelman (ca. 1562-1641) hadde allerede før Borgerkrigen påvist føydalsystemet,<sup>67</sup> han mente også at Parlamentet oppsto som en følge av at føydalsystemet gradvis ble svekket. Spelman var ikke politisk interessert, og hans verker ble ikke utgitt før 20 år etter hans død. Men etterhvert blir de politiske implikasjonene av hans funn tydeligere: Tanken om et positivt gitt (kodifisert) føydalsystem forstyrrer den britiske *sedvanerettstradisjonen*, som hevdet av de “kanoniske” britiske jurister (Spelmans samtidige Edward Coke og John Davies, via Matthew Hale til Burkes samtidige, William Blackstone etc.). De britiske friheters kontinuerlige eksistens blir også problematisk som en følge av Spelmans funn, det samme gjelder Parlamentets selvhevdelse. Vi skal i snart se hva Burke legger i “the ancient Saxon

---

<sup>65</sup> Walter Scott, *Ivanhoe* (London: CRW Publishing Ltd., 2004), 381–2.

<sup>66</sup> Christopher Hill, “The Norman Yoke” i *Puritanism and Revolution*, 57.

<sup>67</sup> I hvert fall så tidlig som i 1614. J. G. A. Pocock: *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A study of English historical thought in the seventeenth century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1957), 91–123.

liberty”, og i neste kapittel skal vi se hvordan debatten om kongemakt mot Parlament – som Burke sto midt oppi – også kretser rundt de britiske friheter.

Med den kunnskapen vi i dag har om normannernes føydalsystem og hvordan det ble adaptert til engelske omstendigheter, er det ikke vanskelig å se at det å fortolke Vilhelm som alt annet enn erobrere er politiserte fortolkninger som hører fortiden til. At Spelman allerede før Borgerkrigen satt med en oppfatning av historien som i stor grad stemmer med den moderne oppfatningen av det normanniske føydalsystemet, skulle ikke få umiddelbare konsekvenser for historiefaget de nærmeste to århundrer, for de politiske følgene av hans syn på føydalisme og parlament ble altfor alvorlige.<sup>68</sup> Vi skal derfor kort se hvordan de forskjellige politiske konstellasjonene før, under og etter Borgerkrigen kan sees ut fra hvordan de fortolker Vilhelms ilandstigning, fordi Burkes historiografi og politiske virke begge er betinget av faktorer som i stor grad uttrykkes under Borgerkrigens historio-politiske kontroverser.

\*\*\*

Parlamentet trengte utover 1600-tallet å legitimere seg mot en kongemakt som hevdet å være innsatt på Guds nåde. For da Stuartene inntok tronen med James I i 1603, markerte det starten på en kongerekkefølge som gjerne kjennetegnes ved kongens absolutistiske pretensjoner. Absolutistisk i “stuartsk” forstand betydde at Kongen var innsatt direkte fra Gud, og at hans vilje derfor korresponderte med Guds vilje. Til forskjell fra Tudorperioden, der en blandet konstitusjon ble hevdet, måtte James I hevde “Divine Right” – siden hans maktovertagelse kolliderte såvel med Henrik VIIIs testamente som med loven, som slo fast at utlendinger ikke kunne arve jord i England.<sup>69</sup> Så James markerte allerede i sin trontale at han legitimerte seg som innsatt av Gud, og hevdet at hans handlinger derfor kunne ses på som uttrykk for Guds vilje.<sup>70</sup> Dermed forsvinner “the old doctrine of a mixed constitution and a limited monarchy (...) – albeit temporarily – from view (...)”<sup>71</sup> Selv om Divine Right ikke passet særlig godt med valgbare forsamlinger (à la parlamenter), ble James’ Guddommelige legitimering aldri åpent utfordret.<sup>72</sup> Verre skulle det bli med hans sønn Charles.

---

<sup>68</sup> Robert Brady (1643–1700) som tar Spelmans funn inn i politisk debatt. Isaac Kramnick, “Augustan Politics and English Historiography: The debate on the English past, 1730–35”, *History and Theory* 6, nr. 1 (1967), 36.

<sup>69</sup> David Wootton, *Divine Right and Democracy: An anthology of political writing in Stuart England* (Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1986), 29–30.

<sup>70</sup> Parry, op.cit., 14–16.

<sup>71</sup> Wootton, op.cit., 30.

<sup>72</sup> Parry, op.cit., 9–16

Hva slags argumenter kunne så Parlamentet benytte seg av? Juristen Edward Coke (1552-1634)<sup>73</sup> hadde gått langt i å hevde den engelske sedvanerettens og Parlamentets “dunkle” (*immemorial*) opphav og mente at det i praksis var umulig å forstå slike institusjoners opphav historisk. De var ikke mindre legitime av den grunn, snarere tvert imot: nettopp det at lover har *overlevd* uten at de kan forstås fullt ut i etterkant vitner om at de har hatt sin historiske funksjon, men det er ikke mulig fullt ut å rekonstruere de konkrete omstendighetene som forelå forut for hver statutt og sedvane. At lovene *ikke* har blitt forkastet i ettertid er derfor nok til å anta at de overlevende lovene derfor fortsatt har sin funksjon. Coke går altså ganske langt i å legitimere institusjoner som kun hadde tradisjonen å vise til, og teorien vant mye gehør i parlamentariske kretser fra James I’s tid.<sup>74</sup>

Men at Parlamentet er *immemorial* innebar at det engelske parlamentet aldri kunne ha vært et uttrykk for en herskers ønske, dermed blir 1066 et problem: 1066 kunne absolutt ikke ha vært en *erobring*, for en aksept av Vilhelm *Erobreren* betyr at de gamle engelske frihetene og sedvanelovenes overlevelse av hendelsene i 1066 var avhengig av Vilhelms *vilje*, og England ville dermed være de facto et absolutt monarki, og Parlamentet kunne – på et hvilket som helst tidspunkt og ubegrunnet – oppløses av kongen.<sup>75</sup> Som whiggen William Atwood sa det i 1681: “Admit a *Conquest*, and the Inheritance which every one claims in the Laws will be maintainable only as a *naked Right*, and *naked Rights* are thin and metaphysical Notions, which few are Masters of Judges of.”<sup>76</sup> Eller som Quentin Skinner formulerer det: “(...) the “whig” interpretation of the Norman Conquest (...) actually depended on denying that such a conquest had ever taken place.”<sup>77</sup>

På den andre siden hevdet Borgerkrigens royalister – i tråd med Stuartenes selvlegitimering – at England var et absolutt monarki og at Charles var konge av Guds nåde. Som paradigmatisk for denne teorien nevnes gjerne Robert Filmer. Filmer satte seg fore å hevde kongens legitimitet grunnlagt på farens rett til å regjere over sine barn, kombinert med Bodins teori om

---

<sup>73</sup> Se f.eks. Pocock, op.cit., 30–69; “Burke and the Ancient Constitution: a problem in the history of ideas” i *Politics, Language, and Time: Essays on political thought and history*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1989), 214–5; “Robert Brady, 1627-1700: A Cambridge historian of the Restoration”, *Cambridge Historical Journal* 10, nr. 2 (1951), 189.

<sup>74</sup> Herbert Butterfield setter 1620-årene – og særlig kulminasjonen i *Petition of Rights* (1628) – som det tidspunktet parlamentet blir “whiggish”. Butterfield, op.cit., 62.

<sup>75</sup> Pocock, “Robert Brady, 1627-1700”, 189–90.

<sup>76</sup> William Atwood, *The Lord Holles his Remains* (1681), sitert i Pocock, ibid., 190.

<sup>77</sup> Skinner, op.cit., 152.

Suverenen.<sup>78</sup> Men Filmer, selv om han ikke har noen skarp historisk sans, blir nødt til å fornekte at Vilhelms erobring skapte ny presedens.<sup>79</sup> For som Skinner påpeker, kunne ikke royalistene hevde kongens rett ved hjelp av Vilhelms erobring:

Just as no Parliamentarian could allow that William I had made a conquest of England (...), so also no Royalist could allow an argument by conquest either (since this would have been to concede the right of a usurper to allegiance, and so to leave Charles I no case against Cromwell). What every Parliamentarian asserted, no Royalist could deny.<sup>80</sup>

Sagt på en annen måte: James, den første av Stuartkongene, kunne ikke på samme tid erklære seg konge av Guds nåde hvis ikke Vilhelm også var det. Men dersom Vilhelm var en erobrер, kom han til makten med egen hjelp, og da kunne Cromwell også tolkes som utvalgt av Gud. Derfor ville ikke disse royalistene hevde at det hadde funnet sted noen erobring.

Skinner utkrystalliserer derfor en annen royalistisk “skole”, og det er det han kaller “*de facto* royalister”. Til denne skolen hører blant andre Anthony Ascham (ca. 1614-1650), og Skinner gjør et poeng ut av at Hobbes plutselig ikke står alene lenger. Skolen karakteriseres slik: “The fundamental and historically-minded assertion of these writers was that no Government could ever survive an examination of its original right to rule.”<sup>81</sup> Men denne holdningen brukes ikke til å knekke kongens krav på lydighet: “This view was not used, however (as it was by the Levellers), as an argument against the rights of acquisition. It was used rather to defend the rights of usurped powers against the claims of the legitimists.” For reell makt er *de facto* det eneste som er *legitimt*: Loven (*lex*) er uttrykk for herskerens vilje. 1066 ble fortolket som en reell erobring og blir derfor til paradigmat på kongens *de facto* rett (og Parlamentets eksistens skyldes dermed én bestemt konges vilje). Denne skolen har egentlig innsett at Divine Right-teori er anvendelig også på andre områder enn der den først ble benyttet. For Gud kan stå bak tingenes *de facto*-tilstand, og slik kan i grunn ethvert politisk system rettferdiggjøres *post hoc*: “Even if ‘the Sword or supreme power’ (...) may be held by a usurper, this must still be regarded as ‘truly the ordinance of God’, for otherwise it could never have happened.”<sup>82</sup>

I tillegg til disse tre historio-politiske fortolkningene kommer en fjerde, og det er den man noe løselig kan kalle den “folkelige” tradisjonen, hvor bevegelser som Levellers og Diggers hører

---

<sup>78</sup> “[F]ilmer’s position, though a blend of elements, is actually more rational than either scriptural or empirical.” James Conniff, “Reason and History in Early Whig Thought”, *Journal of the History of Ideas* 43, nr. 3 (1982), 401.

<sup>79</sup> Ibid., 402.

<sup>80</sup> Skinner, op.cit., 153.

<sup>81</sup> Ibid., 163.

<sup>82</sup> Ibid., 164.

hjemme (altså med et spenn fra republikanske ideer til kommunisme). Faktisk skulle de fortolke 1066 på samme måte som *de facto*-royalistene gjorde det: de bekreftet også at det hadde funnet sted en invasjon og erobring. Det var nødvendig for dem å vise at siden Vilhelm beviselig var en tronrøver så hadde ikke Charles eller noen annen konge noe mer makt enn hvilken som helst annen mektig mann, og dermed blir Cromwell likeså legitim som Charles. Skinner forklarer deres politiske historiefortolkning slik:

History still provided the essential framework for their political views, but only for the illustration of concepts which were also capable of being abstractly stated. The Norman Conquest was thus regarded not as the basis for political claims, but as an illustration of the nature – or abuses – of political power itself. (...) It became commonplace with the radicals to point to the Conquest as an undoubted fact, and thus as the sullied source which made all subsequent government illegal.<sup>83</sup>

(Det er interessant å se at de to skolene som tolker 1066 som en erobring, skulle stå lengst fra hverandre politisk: den ene vil forkaste monarkiet fullstendig, den andre vil opprettholde det.)

Vi kan nå sette opp de varierende ideologiske fortolkningene av 1066 i et raster, der den eneaksen viser til hvorvidt 1066 var en invasjon eller en invitasjon, og den andreaksen viser pro eller kontra kongedømmet. Mitt poeng her er at det i hvert fall finnes fire ulike historisk-politiske fortolkninger av 1066 i århundret før Burke tar for seg Englands historie. Whigfortolkningen ble den seirende og “offisielle” versjonen. Men etter som århundreskiftet nærmet seg, forandret “whig-historien” seg noe.

### **Whiggenes bruk av historien fra Restaurasjonen til “the old whigs”**

Restaurasjonen (1660) betydde en foreløpig våpenstillstand mellom konge og parlament: Charles II hadde ikke de største pretensjonene, og Parlamentet var også interessert i fred etter de voldsomme tumultene som hadde funnet sted. Men over tid skulle både Restaurasjonen, Eksklusjonskrisen (1678), “valget” av Vilhelm av Oranien i 1688 og Bill of Rights (1689) stramme til whiggenes fortolkningsmonopol på engelsk historie.<sup>84</sup> I store deler av det

---

<sup>83</sup> Ibid., 161–62.

<sup>84</sup> Å snakke om “whiggenes historiesyn” er vanskelig uten en assosiasjon til Butterfields begrep “the Whig interpretation of history”. Hans definisjon av begrepet er som følger: “(...) the tendency in many historians to write on the side of Protestants and Whigs, to praise revolutions provided they have been successful, to emphasise certain principles of progress in the past and to produce a story which is the ratification if not the glorification of the present.” Herbert Butterfield, *The Whig Interpretation of History* (London: G. Bell and sons ltd., 1931), v. De funnene som har blitt gjort om britenes historiesyn i det 17. og 18. århundret siden 1960-tallet har i stor grad utdatert begrepets anvendbarhet på de enkelte historikere. Den *generelle* meningen lar seg fortsatt forstå, i den grad den tydeliggjør historiefilosofiens nære forbindelse til politiske tilhørigheter.

påfølgende århundret skulle engelsk politikk være dominert av whiggene – og dermed deres oppfatning av hvordan maktbalansen i England egentlig skulle se ut.

Allikevel skulle whiggene influeres sterkt blant annet av toryenes (altså Spelmans og Bradys) syn på historien. Som Quentin Skinner sier det:

The acceptance of the “whig” view of early English history in fact represented only the triumph of one among several conflicting ideologies which had relied on identical historical backing to their claims. And despite the resolution of this conflict by universal acceptance of the “whig” view, the “whigs” themselves were nevertheless to be covertly influenced by the rival ideologies which their triumph might seem to have suppressed.<sup>85</sup>

Særlig under Walpole skjedde det en ombytting i historiesynet til de to “partiene”, da Bolingbroke – vi har tidligere møtt ham som Burkes deistiske motstander (“noble lord”) i *Vindication of Natural Society* – på 1730-tallet posisjonerte seg opposisjonelt (mot Walpole) ved å hevde eksistensen av “the Ancient Constitution”.<sup>86</sup> På denne måten tar Walpole og hans whig-historikere over tory-posisjonen, nemlig at England aldri hadde opplevd noen frihet, og at Walpoles England derfor kunne fremheves som det *virkelig* frihetens England. På 1720- og 30-tallet foregår det altså en politisk drevet omrokking av historiske fortolkninger. Burke skulle i sin “English History” kombinere ulike deler av de politisk-historiske fortolkningene: Toryen Bolingbrokes forherligelse av de angelsaksiske friheter kombineres med en akseptering av toryen Bradys fornektelse av “frihetsdokumentet” Magna Carta (1215) som basert på de samme angelsaksiske frihetene. Dette forhold mener jeg må forklares. Når vi vet at Burke legitimerer seg tradisjonalistisk, er det signifikant at erkefiendene Bolingbroke og George III (som vi skal se i neste kapittel) kunne gjøre det samme.

Når whiggene som politisk gruppering kan legitimere seg både ved tradisjonalisme *mot* Spelman (Coke), ahistorisk rasjonalitet (Locke, se nedfor), og tradisjonalisme *med* Spelmans disippel Brady (Walpoles historikere) alt ettersom de står i opposisjon eller ikke, og når historien derfor blir fortalt vekselvis med aksepteringen og fornektelsen av 1066, med dertil tilhørende beskrivelser av Magna Carta, står vi igjen med at whig-historien løser seg opp som

---

<sup>85</sup> Quentin Skinner, op.cit., 151.

<sup>86</sup> Kramnick, op.cit., 38: “Dr. Brady found important disciples but a half century after his eclipse and, what is more startling, his champions were the spokesmen for the most successful of the Whig beneficiaries of 1688, Robert Walpole. But, though the Brady position was adopted as the historical attitude of the Whigs, its partisan use was a very different one. The dynamics of Augustan politics led Walpole to embrace the theories of the Tory Brady, because of Bolingbroke's partisan use of the Whig common-law myth of an ancient and immemorial constitution.” Walpole forener whiggenes tory-historiesyn med abstrakt naturrettssteori, og Kramnick (ibid., 53) registrerer at Burke her står nærmere Bolingbroke enn Walpole. Burke skulle allikevel bruke Bradys historie.

begrep.<sup>87</sup> Vi står igjen med whiggene som “kun” definert ved sin parlamentariske selvhevdelse mot kongemakten. Jeg mener vi står overfor en av to muligheter. Enten må man oppløse whig-historien som et bestemt historiesyn og definere whiggenes historiografi som tilpasset whiggenes til enhver tid politiske situasjon. Eller man kan fortsette å bruke Butterfields definisjon, men man må da løsrive whiggenes historiesyn fra deres politiske aktualitet. Dette innebærer m.a.o. at det er whig-politikerne som til enhver tid tar stilling til om de vil omfavne whig-historiesynet eller ikke. Dette vil være av betydning når vi skal fortolke Burkes politiske historie og hans historiske politikk.

Jeg velger å følge den siste muligheten jeg har skissert ovenfor. Det historiesynet som vant frem etter Borgerkrigen og som man adjektivisk kan kalle “whig”, var basert på antagelsen av at det engelske samfunnet skulle ha en “riktig” maktfordeling mellom konge og parlament (og stadig mer og mer i favør av parlament), samt at (den britiske) historien kunne utlegges som en kontinuerlig progresjon fra dunkle barndom til “kulminasjonen” i 1689. Som vi har sett, er historiesynet til Coke og sedvanejuristene en viktig bestanddel i Parlamentets selvhevdelse, og vi har også sett hvordan de faktisk benektet at det normanniske åket hadde blitt *påtvunget* de frie “angelsakserkelterne”, hvor underlig dette enn måtte virke.<sup>88</sup> Det normanniske åket eksisterer på sett og vis ikke, det er bare snakk om nødvendige justeringer i samfunnet, og “folket” (parlamentet) har hele tiden vært påpasselige med å korrigere for sterk føydalmakt (gjennom for eksempel Magna Carta og dens “bekreftelse”, *Petition of Right* av 1628). Whiggene forfekter den gamle og noe uklare angelsaksiske “friheten”, som vi så vidt har sett på ovenfor.

Denne whighistorien er både statisk og progressiv. Det statiske elementet er den engelske maktbalansen mellom konge og folk (parlament), slik den alltid bør være/har vært. I tillegg kan frihetsbegrepet sies å ha et ahistorisk element: Det er de gamle og hevdvundne rettighetene til angelsakserne som hele tiden må forsvares mot inngrep. Men med utgangspunkt i den “ærverdige” revolusjon kan også historien i retrospekt sees på som progressiv: Den engelske historien utvikler seg fra en uklar begynnelse til kulminasjonen i 1689. (Her må vi merke oss at det progressive aspektet dermed forsvinner i og med 1689: Hvis historien kulminerer i Den “ærverdige” revolusjonen, må tiden *post* 1689 løsrives enhver progresjonstanke. Og da må de politiske handlinger rettes i en helt annen retning.)

---

<sup>87</sup> Altså i Butterfields beskrivelse av whig-historikeren.

<sup>88</sup> Kramnick, *ibid.*, 39; 41.

Siden vi allerede har sett at Burke i *Sublime and Beautiful* hevdet et empirisk syn på erkjennelse og stilte seg kritisk til i hvert fall deler av vår tenkeevne, og siden han helt til sine siste skrifter skulle uttrykke skepsis til “deduktiv” / *a priori* rasjonalitet, vil det her være på plass å spørre seg hvordan whiggenes historiografiske vitenskapssyn artet seg. Vi har sett at jurister som Coke hadde forsvart den eldgamle friheten og konstitusjonen, som var legitimert tradisjonalistisk. Men denne tradisjonalistiske “dunkelheten” kommer i konflikt med whiggenes selvbylde ettersom de på 1600-tallet etter hvert fremmer en mer ahistorisk og kontraktsteorietisk politisk teori. James Conniff har – med utgangspunkt i Pococks utsagn om at whiggene gradvis ga opp troen på den “eldgamle konstitusjonen” til fordel for “a more abstract and rationalistic model of politics which relied on natural law, pre-political individual rights, and a social contract”<sup>89</sup> – vist at det snarere er snakk om at historiesyn og kontraktsteori sameksisterer og tidvis fusjonerer, selv om det alltid foreligger en latent motsetning som etterhvert blir ganske pinlig for whiggene.<sup>90</sup> Satt på spissen kan vi si at problemet ligger i at whiggene – som tross alt aldri har vært en ensartet gruppe – baserer seg både på Coke og Locke. (Og etter at vi har sett på Burkes reaksjon på den franske revolusjon kan vi kanskje driste oss til å si at dette problemet igjen dukker opp nøyaktig hundre år etter Lockes to *treatises*, og denne gangen skulle whiggene bli splittet for godt.) Menneskets *erkjennelsespotensiale* er helt forskjellig hos disse to tenkerne.

Whiggene måtte nemlig drive en tofrontskrig. På den ene siden måtte de hevde en historisk rett, nemlig Parlamentets tradisjonelle funksjon. Det viste seg (bl.a. som en følge av at Spelmans påvisning av føydalretten ble allment kjent) at denne retten i beste fall ikke kunne forsvares rasjonalistisk, og man måtte stadig legitimere den historisk-tradisjonalistisk. På den andre fronten ville whiggene gjerne svare på royalistenes *rasjonalistiske* legitimering av det “eneveldige” monarkiet på de samme premisser, altså rasjonalistisk.<sup>91</sup> Tofrontskrigen tar derfor form av et erfaringsproblem: historiens tradisjonelitet står mot en ahistorisk rasjonalisme. Mens andre tar seg av det historiske, blir det John Lockes oppgave å gjendrive den rasjonalistiske teorien til Toryene, noe han klarer med sine to *treatises*. Lockes teori om samfunnskontrakten fra *The Second Treatise* var kanskje for vellykket, for whiggene klarer

---

<sup>89</sup> Conniff, op.cit., 397.

<sup>90</sup> Ibid., 399.

<sup>91</sup> Conniff (ibid., 401) mener at Filmer først og fremst forsvaret monarkiet rasjonalistisk, og påpeker at Filmer heller ikke klarer å forene en patriarkalsk og rasjonalistisk teori med Vilhelms *erobring* (ibid., 402). Sagt på en annen måte: Filmer klarer som whiggene heller ikke å historisere en rett som skal gjelde *a priori*. Siden begge sider vil vise at deres virkelighetsoppfatning egentlig gjelder *a priori* kan heller ingen av dem forklare Englands “brokete” historie.



ikke å løsrive seg fra sin “nye” rasjonalistiske kontraktslegitimering av det maktfordelte samfunnet.<sup>92</sup>

Hvis det er slik at whiggene mister troen på historiens normative kraft til fordel for rasjonell legitimering, kan det ha sammenheng med at suksessen i 1689 gjorde historien overflødig. Dette vil være interessant når jeg nå skal ta for meg Burkes historiografi. For Burke fødes inn i et samfunn der whiggene definerte seg som 1689-revolusjonens beskyttere; og når Burke skriver sin “English History” hadde Walpole og deretter Pelham (begge selverklærte whiger) hatt makten siden 1721. Historien kan da nesten sies å ha mistet sin progresjon. Men for å gjøre forvirringen komplett hadde Walpole – som vi har sett ovenfor – tydd til Bradys “fornektelse” av “the Ancient Constitution” og Magna Carta, og det for å legitimere en whig-regjering. Whiggene brukte altså historien slik det passet dem best i forhold til de politiske omstendigheter.

Burke skulle allerede fra og med “English History” og gjennom hele sitt politiske virke vise seg som en historisk tenker. Han bygget sin “Sublime and Beautiful” på Lockes psykologi og en stor dose empirisme, basert på skepsis til deduktiv *a priori* viten. I “Sublime and Beautiful” tok Burke avstand fra pre-sosiale kontraktsteorier. Men han uttrykte også tidlig – i “An Essay towards an History of the Laws of England” – en tro på at rasjonalistisk undersøkelse av lovenes opphav var mulig (kontra Coke). Kanskje vi kan si at erkjennelsesproblematikken som hjemsøkte whiggene etter bl.a. Lockes teori, ikke fullt ut er løst hos den unge Burke, men at whiggenes “erfaringsproblem” løses når de splittes over *Reflections on the Revolution in France*, som en skjebnens ironi 100 år etter Lockes *Two Treatises of Government*.

## BURKES HISTORIOGRAFI

Burke skrev kontrakt med Dodsley (medredaktøren i *Annual Register*) i februar 1757 på et historieverk “fra Cæsars invasjon av England til og med dronning Anne” (altså frem til 1714, et drøyt tiår før Burkes fødsel).<sup>93</sup> Burke – som ennå er under 30 år gammel – tok oppgaven alvorlig, og den var da også sannsynligvis foranledningen til bruddet med Hamilton. “An Essay towards an Abridgement of the English History”, slik den er overlevert oss, dekker 300

---

<sup>92</sup> Ibid., 411.

<sup>93</sup> Lock, op.cit., 1:143.

moderne boksider, og siden det siste kapitlet som er overlevert oss slutter med kong Johan uten lands død i 1216, rekker Burke å behandle Magna Carta. “English History” handler først og fremst, som navnet sier, om England. Irlands og Skottlands historier nevnes sporadisk. Teksten “An Essay towards an History of the Laws of England” blir gjerne plassert i sammenheng med “English History”,<sup>94</sup> og vil her bli behandlet som en viktig del av den unge Burkes historiesyn, og essayets status vil være som et slags appendiks til “English History”.<sup>95</sup>

Selv om Burkes historie ikke var ment å skulle være like omfattende som andre historieverk på den tiden,<sup>96</sup> klarte han ikke å holde seg innenfor sin egen disposisjon. Imidlertid vil en grundig gjennomgang av hele “English History” ta for mye plass i denne oppgaven. Det er hele tiden viktigst å finne meta-aspektene ved Burkes historiografi – å finne hans historiesyn i vid forstand, inkludert hans metodiske og teoretiske forutsetninger. Jeg vil bruke Montesquieu som speil, for Burke var i stor grad inspirert av både Montesquieus historieverk om Romerriket og særlig hans historie- og samfunnsteori i *Om lovenes ånd*. Dette ser vi tydelig i “English History”.

I tillegg til meta-aspektene vil det være av interesse å vise hvordan Burke faktisk skriver Englands historie, siden måten han behandler viktige hendelser i Englands historie på, vil gi oss informasjon om de politiske implikasjonene av hans historiesyn. Burkes historiografi viser hvordan han er et barn av en annen tid og en annen politisk situasjon enn 1600-tallets historikere. Jeg vil derfor – etter vi har sett på meta-aspektene – gjennomgå Burkes behandling av det velbrukte frihetsbegrepet, hans versjon av “the Conquest” og Magna Carta. Vi har jo sett at fortolkningen av det som skjer (eventuelt ikke skjer) i 1066 skulle få store politiske implikasjoner; måten Burke skriver om disse hendelsene på er derfor interessant. Jeg vil også vise hvordan han i “An Essay towards an History of the Laws of England” gir uttrykk for en historisk “positivisme” hva angår muligheten for historisk kunnskap om lovenes tilblivelse. Som vi skal se er dette et av de stedene i Burkes forfatterskap hvor han unektelig motsier seg selv i forholdt til senere uttalelser.

Den historien jeg kommer til å presentere er i visse aspekter whiggenes historie,<sup>97</sup> men til forskjell fra 1600-tallets polemikk mot de normanniske institusjonene vil Burke fremheve

---

<sup>94</sup> I *Works* tilsluttes “Laws of England” som et fragmentarisk sistekapittel under “English History”.

<sup>95</sup> Essayet kan stamme fra “Burke’s thirtieth year”. Pocock, “Burke and the Ancient Constitution”, 222. Locks biografi har ingen nærmere presisering.

<sup>96</sup> Lock, op.cit., 1:145.

<sup>97</sup> Burkes historie er – som vi skal se – på flere punkter whig-aktig. Jeg finner det relevant å påpeke at Burke ikke var engasjert i partipolitikken på dette stadiet. Jfr. T. O. McLoughlin, op.cit., 47.

historien som syntetiserende. Burke hadde overlevd Spelmans påvisning av den kodifiserte føydalretten, likevel trekker han videre på en sedvanerettslig tradisjonisme (à la Coke). Det er min mening at han kunne gjøre dette fordi hans samfunnsoppfatning egentlig er ganske konsensus-orientert og syntetiserende. Og hos Montesquieu finner han en anvendelig metode.

Til sammen vil denne gjennomgangen gi oss informasjon om Burkes syn på mennesket som samfunnsvesen, samfunnenes utvikling og historiens drivkrefter. Hans historiesyn er derfor et tillegg og en utdypning av beskaffenhetslæren fra *Sublime and Beautiful*, der vi har sett at beskaffenheten teleologiseres. I historiefortellingen hans er det *skikkene* som teleologiseres. Dermed blir tradisjonen, den andre natur, en del av vår beskaffenhets. Beskaffenheten og skikkens historisitet er like store deler av Burkes *natur*, og hans naturoppfatning peker etter min oppfatning fremover mot det han skulle foreta seg i sin politiske karriere.

## Burke og Montesquieu

I have first of all considered mankind; and the result of my thoughts has been, that amidst such an infinite diversity of laws and manners, they were not solely conducted by the caprice of fancy.

Montesquieu<sup>98</sup>

Burke er i sin historieskriving sterkt påvirket av Montesquieus (1689-1755) historiske metode.<sup>99</sup> Montesquieu skrev i *L'Esprit des Loix* at naturlovene var gudgitte og uforanderlige, og at menneskets historie derfor lar seg behandle som styrt av lovmessigheter. Det er Montesquieus påstand at disse lar seg fatte rasjonelt.<sup>100</sup> Samtidig har mennesket intelligens, og siden vi er av begrenset/endelig natur og vår natur nødvendiggjør "antagelsen" av den frie vilje, så er den intelligente væren mindre bundet av naturlovene.<sup>101</sup> Historien må undersøkes

---

<sup>98</sup> Montesquieu, *The Spirit of Laws*, forord, xxxvi

<sup>99</sup> C. P. Courtney (op.cit., *passim*) har vist hvordan Burke var påvirket av Montesquieu. Sannsynligvis lærte Burke Montesquieu å kjenne først under jusstudiene. Den første direkte henvisningen gjorde Burke i "English History", før dette er Burkes kjennskap til Montesquieu uklar (*ibid.*, 30–31). Det må nevnes at både *L'Esprit des loix* og *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* ble oversatt til engelsk i 1734, samme år som den franske originalen kom. Videre var *Lettres Persanes* fra 1721 (til engelsk året etter) veldig populær i England (*ibid.*, 7). Courtney har også vist til mange *generelle* paralleller mellom de to, samtidig som han er tydelig på at det kun er i historieskrivingen man har grunnlag for direkte sammenligninger. Allikevel er hans generelle og "antatte" sammenligning mellom dem interessant, da han peker på en felles oppfatning av verden og mennesket, en verdensoppfatning som også forklarer hvordan begge ble Revolusjonens fiender.

<sup>100</sup> *The Spirit of Laws*, I, i. Thomas Nugent, som oversatte verket til engelsk (utgitt 1748) var ifølge Courtney (op.cit., 5) "probably a relative of Burke's wife, and therefore possibly known to Burke."

<sup>101</sup> "Hence they do not steadily conform to their primitive laws; and even those of their own instituting they frequently infringe." *The Spirit of Laws*, I, i, 3.

empirisk, og ved hjelp av generaliseringer kan vi deretter finne de generelle lovmessighetene som har styrt historien.<sup>102</sup>

Hvis det er slik at mennesket agerer ut fra en viss lovmessighet, og derfor skal utvikle de samme samfunnsformene og i utgangspunktet de samme lovene overalt, blir det et problem at samfunnene faktisk er forskjellige. Men for Montesquieu er mennesket – og dermed samfunnet – alltid også betinget av de gitte fysiske faktorer som geografi, klima og topografi. Dermed har vi forklaringen på at sedvanene og de positive lovene er forskjellige: “If it be true that the character of the mind, and the passions of the heart are extremely different in different climates, the Laws ought to be relative both to the difference of those passions, and to the difference of those characters.”<sup>103</sup> Montesquieu forklarer i bøkene XIV-XVIII av *Lovenes ånd* nøyaktig hvordan han ser for seg at disse ytre faktorene påvirker oss. Hans mekanistiske forklaring på forskjellige folks varierende disposisjoner, sinnelag og vaner er faktisk ganske analog til Burkes somatiske estetikk.<sup>104</sup> Det er hele tiden snakk om hvordan nervene strammes og slakkes (for eksempel ved forskjellige temperaturer), hvordan skikkene (*manners*)<sup>105</sup> utvikler seg som en følge av dette, og til sist hvordan de forskjellige samfunns karakteristika (styresett, religion etc.) igjen formes av skikkene. (Burke viet jo også hele del 4 av *Sublime and Beautiful* til å vise hvordan han mente den mekaniske påvirkningen fra objektene til våre psykiske evner artet seg.) Og som kjent skal et samfunn ifølge Montesquieu best styres ved å ta utgangspunkt i folkets disposisjoner, slik at styresett og folk “passer sammen”.

Det er Montesquieus empiriske tilnærming, hans tro på den allmennmenneskelige beskaffenhet og dennes vekselvirkning med omgivelsene, Burkes “English History” tar utgangspunkt i, og i så måte er Burke en britisk parallell til Montesquieu. Hvorvidt Montesquieu hadde innflytelse på Burkes *politiske* tanker eller om han var en autorativ støtte

---

<sup>102</sup> I forordet til *The Spirit of Laws* formulerte Montesquieu seg slik: “I have not drawn my principles from my prejudices, but from the nature of things.” (ibid., xxxvi)

<sup>103</sup> *The Spirit of Laws*, XIV, i, 316.

<sup>104</sup> Med dette mener jeg at Burke på samme måte forklarer våre estetiske reaksjoner ved mekanisk-psykologiske årsaksrekker.

<sup>105</sup> Jeg legger i *moeurs* og *manners* blant annet følgende betydningsmangfold: “sedvaner, skikker, manerer, moralske føringer, levevis, karaktertrekk”. Montesquieu, som Burke skyldte mye av historiesynet sitt, hadde brukt *moeurs* mye i både *Lovenes ånd* og *Romerne* .... I de engelskspråklige oversettelsene ble ordet ofte oversatt med *manners*. I følge Samuel Johnsons *Dictionary* fra 1755 kan *manner* blant annet bety “Custom; habit; fashion”, flertallsformen kan bety “General way of life; morals; habits”. (Samuel Johnson, Johnson, Samuel. *A Dictionary of the English Language* [etc.], London: R. & J. Dodsley et al., 1755, s.v. “Manner”.) Siden den engelske/franske originalbetydningen vanskelig lar seg gjenskape på norsk vil jeg være noe eklektisk i min oversettesle av *manners*. *Skikker* vil ofte være den oversettelsen som passer best, andre termer kan være levevis, livsform, (sed-)vaner, karaktertrekk, etc.

for Burke, er vanskelig å si<sup>106</sup>, men at “English History” står i gjeld til “the greatest genius which has enlightened this age”<sup>107</sup>, er sikkert. Senere i livet skulle Burke bruke Montesquieu eksplisitt i sine taler, selv om han ikke alltid er tro mot originalen. For Burke er ikke alltid enig i Montesquieus konklusjoner.<sup>108</sup>

“English History” er altså en “empirisk” historie i Montesquieus ånd. Den er ikke normativ på et overordnet plan, snarere er den en lærebok i omstendighetsvurdering (*expediency*) ispedd moralistiske eksempler. Henvisninger til geografi og klima florerer, særlig tidlig i “English History”, og historiens drivkraft er mennesket og omstendighetenes vekselvirkning. Sagt på en annen måte: Menneskets og naturens beskaffenhet gir historiens gang. Den er på sett og vis deterministisk, selv om Burke – som Montesquieu<sup>109</sup> – åpner for at menneskets vilje forandrer historiens gang. Burkes historie er ikke en historie om Guds direkte inngripen i denne verden, selv om han noen steder – når han ikke kan forklare store omveltninger på annen måte – er fristet til å tilkalle Forsynet (193, 232, 236, 239). Men for Burke holder det at vi er utstyrt – fra Guds hånd – med evner og disposisjoner som skal sikre at hans plan følges, som vi har sett i *Sublime and Beautiful*.<sup>110</sup> Det samme gir han uttrykk for i “English History”, i et meget signifikant sitat bare noen sider etter han har vært fristet til å se Forsynet i aktivitet: “It is not wholly unworthy of observation, that Providence, which strongly appears to have intended the continual intermixture of mankind, never leaves the human mind destitute of a principle to effect it.” (248) Gud står bak historien, men den følger Hans vilje indirekte, gjennom vår menneskelige beskaffenhet. Hvorvidt Forsynet kan sies å spille en *direkte* rolle i historiens gang vil jeg komme tilbake til senere i dette kapitlet.

I tråd med dette er det som oftest *folket* eller *nasjonen* som har hovedrollen. Verket er bygget opp rundt de forskjellige kongene. Imidlertid er det deres evne til å handle politisk klokt opp mot de konkrete omstendighetene, hvor folkets sedvaner utgjør en viktig bestanddel, som er

---

<sup>106</sup> Det holder foreløpig å påpeke at Burke ikke var spesielt original i det han foretok seg. Hvorvidt han henter *direkte* inspirasjon fra Montesquieu eller om inspirasjonen kommer indirekte og sammen med den britiske konservative jurisprudenstradisjonen, er i så måte egentlig uvesentlig.

<sup>107</sup> “English History”, i *Works*, 3: 315. Heretter vil sidehenvisninger til dette verket stå i parentes i brødteksten.

<sup>108</sup> Blant annet tolker de den engelske maktfordelingen ulikt, selv om begge ærer “konstitusjonen”. Courtney, op.cit., 82: kapittel 6 *passim*.

<sup>109</sup> Montesquieu mener – i større grad enn Burke – at mennesket står fritt: “Man, as a physical being, is, like other bodies, governed by invariable laws. As an intelligent being, he incessantly transgresses the laws established by God, and changes those which he himself has established. He is left to his own direction, though he is a limited being, subject like all finite intelligences, to ignorance and error; even the imperfect knowledge he has, he loses as a sensible creature, and is hurried away by a thousand impetuous passions.” *Spirit of the Laws*, I, i, 4.

<sup>110</sup> F.eks. *Sublime and Beautiful* 1, VI, 38: “All our passions are calculated to answer (...) the ends of (...) self-preservation [or] society.”

vurderingskriteriet når kongenes historie skal fortelles og vurderes. Individets (f.eks. kongens) betydning for historiens gang generelt tones ned, selv om herskere og andre fremtredende individer påvirker historiens videre gang og slik fremstår som *moralske* eksempler. Man kan kanskje si at individene spiller en rolle i historien, men de er alltid betinget av sine lidenskaper og av omstendighetene. Sammenligninger på tvers av tid og rom er det mange av,<sup>111</sup> noe som henviser til den uforanderlige menneskenatur, samtidig som Burkes nok så kraftige historiske relativisme skal lære oss en slags (fugleperspektivisk) omstendighetsvurdering. Slike sammenligninger hadde Montesquieu også tillatt.<sup>112</sup>

## Den “generaliserte” historien

Den menneskelige historie er for Burke – som for Montesquieu – nødvendigvis historien om samfunn, eller nasjoner i sosial-etnisk forstand. Burke henviser aldri i “English History” til noen naturtilstand eller kontraktinngåelse. Selv om Locke, Sidney og andre whigger før århundreskiftet hadde “funnet opp” en kontraktsteori som passet parlamentets krav overfor kongen (siden denne kontrakten kunne sies opp), hørte ikke et slikt kontraktsbegrep hjemme i Burkes verdensforståelse, hverken i 1760 eller i 1789.<sup>113</sup> Som vi har sett, skrev han i *Sublime and Beautiful* at menneskets affekter (*passions*) tjener både vår selvoppretholdelse og vårt sosiale liv. Med andre ord, mennesket kan ikke tenkes løsrevet fra samfunnet, og en samfunnskontrakt er fullstendig overflødig.<sup>114</sup> Whiggen Sidneys kontrakt begynner slik: “(...) man is naturally free (...)”<sup>115</sup>, og Locke formulerte seg slik: “(...) all Men are naturally in (...) a *State of perfect Freedom* (...)”<sup>116</sup> Burkes svar er at mennesket er naturlig *sosialt*. Godt over

---

<sup>111</sup> For eksempel “English History”, 203; 220. Han kan også springe over til nåtidige observasjoner (av f.eks. de “nyoppdagede” folkeslagene i Amerika) for å trekke paralleller eller for å forklare eller understreke et allment poeng. Som han selv formulerte det i et brev til den skotske historikeren William Robertson: “We need no longer go to history to trace it in all its stages and periods. (...) now the Great Map of Mankind is unrolled at once (...)” Brev til William Robertson 9. juni 1777, i *Correspondence*, 3:351.

<sup>112</sup> Montesquieu, *The Greatness of the Romans and Their Decline* (Indianapolis: The Free Press, 1965), 26: “Modern history furnishes us with an example of what happened at that time in Rome, and this is well worth noting. For the occasions which produce great changes are different, but, since men have had the same passions at all times, the causes are always the same.”

<sup>113</sup> Ordene i *Reflections* om kontrakten “between the living, the dead and the unborn” er jo bare en vellykket retorisk omskriving av motstandernes (Hobbes’ og Rousseaus) begreper. Harro Höpfl formulerer de skotske opplysningshistorikernes syn – som her er det samme som Burkes – slik: “(...) the initial condition of man [is] a life certainly poor, comparatively brutish, and short, but not in all respects nasty, and not at all solitary. The initial stage like all subsequent ones is a *social* condition.” Harro M. Höpfl, “From Savage to Scotsman: Conjectural history in the Scottish Enlightenment”, *The Journal of British Studies* 17, nr. 2 (1978), 26–27.

<sup>114</sup> Samtidig benekter ikke Burke at vi har en selvoppholdelsesdrift som en slags analog til “state of nature”, som vi har sett i *Sublime and Beautiful*.

<sup>115</sup> Sitert i Conniff, op.cit., 405.

<sup>116</sup> John Locke, *Two Treatises of Government*, red. Peter Laslett, 2. utg. (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 2. bok, kapittel 2, 287.

tredve år senere – etter Revolusjonen – brukte han nøyaktig samme argument om mennesket og dets sosialitet: “The pretended rights of man, which have made this havock, cannot be the rights of the people. For to be a people, and to have these rights, are things incompatible. The one supposes the presence, the other the absence of a state of civil society.”<sup>117</sup> Burke kan derfor “droppe” naturtilstanden – for naturtilstanden er for Burke det ahistoriserte og alltid sosiale mennesket – og begynne sin historie med de “tidlige” eller primitive nasjoners eller folkeslags historie, for å vise hvordan disse er betinget av de forskjellige geografiske lokasjonene de tilhører. Slik får han vist hvordan det han senere skal si – nemlig at den engelske nasjonens historie er styrt av de samme mekanismene som opererer overalt.

Som hos Montesquieu henger folks skikker (*manners*) sammen med folkets utvikling, og skikkene er seiglivete. Når naturen setter grenser for interaksjon, forblir også skikkene uendret: “The limits are marked out by Nature, and in these early ages were yet further distinguished by a considerable difference in the manners and usages of the nations they divided.” (159) Leveviset og skikkene endres etterhvert ved påvirkning fra andre folkegrupper, som regel inntrengere eller okkupanter. For eksempel skjer det ingen endring i skikkene til de primitive skyterne så lenge de interagerer med andre skytiske stammer: “[A]s these were only the mixtures of Scythians with Scythians, the triumphs of barbarians over barbarians, there were revolutions in empire, but none in manners.” (160) Derimot fører romernes invasjon til at britenes skikker påvirkes, det samme gjør selvfølgelig også normannernes invasjon: “the Norman conqueror threw down these barriers. The English laws, manners, and maxims were suddenly changed (....)” (327) Burke tilbakefører britenes seder og skikker i det attende århundret til en blanding av keltiske, romerske, angelsaksiske og til slutt normanniske skikker og institusjoner.

“The first history of all nations” starter med at alle mennesker hovedsaklig lever av jakt og husdyrhold. Som alltid hos Burke påvirker omstendighetene menneskene på en umiddelbar måte:

These are occupations which spread the people without multiplying them in proportion; they teach them an extensive knowledge of the country; they carry them frequently and far from their homes, and weaken those ties which might attach them to any particular habitation. (171)

De ugjestmilde nordlige strøkene forblir tynt befolket, og “by a wonderful disposition of the Divine Providence, a life of hunting, which does not contribute to increase, and war, (...) were

---

<sup>117</sup> *Works*, 4:188 [*An Appeal from the New to the Old Whigs*, 1791].

the two principal causes of their being spread (...) over the whole earth.” (172) Burke styrker dette synspunktet ved å vise til indianerne i Nordamerika. Når mennesket ut fra nødvendighet må agere på et bestemt vis, blir dette etter hvert nedfelt i oss omtrent som et instinkt:

Frequent necessities introduced a fashion which subsisted after the original causes. For how could it happen, but from some universally established public prejudice, which always overrules and stifles the private sense of men, that a whole nation should deliberately think it a wise measure to quit their country in a body, that they might obtain in a foreign land a settlement which must wholly depend upon the chance of war? (...) This spirit of migration, which grew out of the ancient manners and necessities, and sometimes operated like a blind instinct, such as actuates birds of passage, is very sufficient to account for the early habitation of the remotest parts of the earth (...) (172–3)

At menneskeheten har blitt spredd for alle vinder, er således et resultat av at vanene har satt seg, som en “andre natur”. Vanene er helt essensielle for menneskene, for de gir et skript som følges umiddelbart og som ikke er avhengig av resonnering. De primitive germanerne – som ikke har institusjonaliserte lover – har vaner, “and these customs operate amongst them better than laws, because they become a sort of Nature both to the governors and the governed.” (292) Dette hadde han vært inne på allerede i *Sublime and Beautiful*,<sup>118</sup> og forbindelsen til hans senere og velkjente forsvar av fordommer synes opplagt. I *Reflections* skulle Burke uttrykke det samme: “Through just prejudice, [man’s] duty becomes a part of his nature.”<sup>119</sup>

At omstendighetene nedfeller forskjellige vaner i oss, som en andre natur, forklarer at menneskene er forskjellige, med forskjellige religioner, skikker, seder, lover og politiske “systemer”. Burke går langt i å rettferdiggjøre en kulturell relativisme. Forskjellige politiske systemer blir f.eks. ikke vurdert etter noen overordnet norm, men etter hvordan de passer vanene til forskjellige folkegrupper. Men det er interessant å undersøke hvor langt denne relativismen strekker seg. Burke hadde jo allerede i *A Vindication of Natural Society* hevdet den åpenbarte kristendommen nødvendighet for (det engelske) samfunnet. I de “tidlige” og veldig “frie” samfunnene, slik de beskrives av Burke, har religion (som institusjon) en viktig funksjon:

Justice was in all countries originally administered by the priesthood: nor, indeed, could laws in their first feeble state have either authority or sanction, so as to compel men to relinquish their natural independence, had they not appeared to come down to them enforced by beings of more than human power. The first openings of civility have been everywhere made by religion. (175–6)

---

<sup>118</sup> Se f.eks. *Sublime and Beautiful*, 3, V, 124: “Very justly is use called a second nature (...)”

<sup>119</sup> *Works*, 3:347 [*Reflections on the Revolution in France*, 1790].



I det hele tatt vier Burke mye plass til religion, med vekt på dens funksjon i samfunnet. Som vi har sett var Burke selverklært religiøs; men selv om han verdsatte Åpenbaringen, er det grunn til å anta at hans religiøsitet var én del av hans generelle verdenssyn, og at det er *religionens funksjon i samfunnet* som er det vesentligste. Også Montesquieu hadde betonet at spesielle materielle faktorer bestemmer samfunnenes religionsoppfatning, og han så også på religion som *nødvendig* for et samfunn, men ikke nødvendigheten av én spesiell religion (som kristendommen).<sup>120</sup> Jeg vil hevde at både Montesquieus og Burkes skrifter vitner om at de så på religion som først og fremst nødvendig (det funksjonelle aspektet), og at deres oppfatning om hva som konstituerte én bestemt religion er ganske “materialistisk” (i betydningen “formet av omstendighetene”), enten det er fysiske eller sosiale faktorer som former. Både Burke og Montesquieu hevder altså i sine historiefremstillinger at religionen er materialistisk frembrakt, men de går aldri inn på hvorfor kristendommen i så måte skulle ha forrang. Det måtte i så fall være at kristendommen er åpenbart, men historiske åpenbaringer blir aldri beskrevet av dem.<sup>121</sup> En dristig påstand ville være at de ikke hadde noe annet “valg” enn å tro på den kristne religion, siden de måtte legitimere verden og menneskets beskaffenhet. Sagt på en annen måte trenger de en intensjonell vilje som kan konstruere verden og mennesket for et formål. Den bakover-legitimerende evolusjonsteorien kommer ikke før hundre år senere. Med dette mener jeg samtidig at jeg overhodet ikke tviler på Burkes oppriktige religiøsitet: Burke trodde virkelig på Gud som skaperen av naturen, mennesket, samfunnet og historien.

## Eksempler fra Englands historie: “friheten”, 1066 og 1215

### *Friheten*

La oss nå undersøke hvordan Burke ser på de gamle britiske *liberties*. Selv om det hos Burke altså ikke finnes noen naturtilstand, er de “tidlige” samfunn relativt “frie”:

In all very uncultivated countries, as society is not close nor intricate, nor property very valuable, liberty subsists with few restraints. The natural equality of mankind appears and is asserted, and therefore there are but obscure lines of any form of government. In every society of this sort the natural connections are the same as in others, though the political ties are weak. [T]hough there is little authority in the magistrate, there is often great power lodged, or rather left, in the father (...). (175)

---

<sup>120</sup> Montesquieu presiserte at kristendommen var den sanne religionen og at de andre, “those which spring from the earth”, er falske eller feil (*The Spirit of Laws*, XXIV, i). Men allerede i neste kapittel (XXIV, ii) viser han at religion er bedre enn ateisme. Denne deskriptive tilnærmedesmåten vitner om en religiøs relativisme, som også var tilstede hos Burke, selv om begge to eksplisitt hevdet kristendommens absolutte sannhet.

<sup>121</sup> For Montesquieus del baserer jeg meg på Courtney, op.cit., 54. Burke kan synes å være på vippen til å se Forsynet gripe direkte inn i historien, men dette vil jeg drøfte nedenfor.

Vi har tidligere sett hvordan den “angelsaksiske friheten” ble brukt som politisk mål – mot normannerne og deres ”etterkommere” (kongemakten) – i de forskjellige leire i århundret før Burke. I Burkes terminologi finner vi mye bruk av “liberty”, så vi må undersøke hvordan Burke benytter denne termen. I Samuel Johnsons *Dictionary of the English Language* fra 1755 brukes “freedom” til å definere “liberty” og *vice versa*.<sup>122</sup> Slik det hos Johnson ikke skilles substansielt mellom de to termene, bruker Burke dem om hverandre. Det er en svak tendens til at “freedom” brukes om frihet i forbindelse med fravær av ytre tvang – som personlig frihet eller stammens frihet (f.eks. 163; 223; 224; 243). Tidlige samfunn har denne friheten: ”Such a people must necessarily be united to each other by very feeble bonds; their ideas of government will necessarily be imperfect, their freedom and their love of freedom great.” (291). I det lengre sitatet ovenfor bruker Burke derimot “liberty” i denne “fravær av tvang”-betydningen, liksom han også snakker om “savage liberty” (202). Allikevel, når det er snakk om den politiske “friheten” man så gjerne ville hevde i tiden etter normannere er det som regel snakk om “liberty”, som i “ancient liberties” (442), “ancient Saxon liberty” og “national rights and liberties” (478). Men for å gjøre forvirringen komplett finnes en passasje der Burke synes å omrokkere de to termenes betydning: “It has been observed that the reigns of weak princes are times favorable to liberty; but the wisest and bravest of all the English princes [Alfred] is the father of their freedom.”

Problemet er at Burke ikke søker å definere denne friheten.<sup>123</sup> Indirekte kan vi lese at den defineres som en motsats til føydallogen: Det saksiske parlamentet (*Witenagemot*) ble overvært av alle frie menn (selv om ikke alle var med på å *lage* lovene, ble konstruksjonen av disse lovene observert og dermed internalisert) (308–9) – og å holde parlamenter blir dermed en del av den angelsaksiske friheten. I krisen som oppstår mellom Johan og “the nobility”, blir denne friheten på nytt bekreftet, gjennom med Magna Carta: “But though they [the nobility] were not able to exclude him from the succession, they had strength enough to oblige him to a solemn promise of restoring those liberties and franchises which they had always claimed without having ever enjoyed or even perfectly understood.” (439)

<sup>122</sup> Samuel Johnson, *Dictionary of the English Language*, s.v. “Freedom”: “liberty; exemption from servitude; independence; franchises; immunities; unrestraint (....)” Jfr. s.v. “Liberty”: “freedom as opposed to slavery/necessity; exemption; immunity; relaxation of restraint; laxity (....)”

<sup>123</sup> I slutten av “Laws of England” gjennomgår Burke det han mener er fellestrekkene ved de saksiske “ancient constitutions”, som den britiske friheten skal eksistere under: de skal opprettholde den sosiale freden, de gir retningslinjer for bøtelegging og seremonielle retningslinjer for “superstitious justice”, og de regulerer de såkalte Frankpledges (struktureringen av lokalsamfunn) (484–5). Burke går langt i å fornekte relevansen av de engelske vanene, “which (...) were truly odious” (483).

I “English History” går altså ikke Burke lenger i å forklare Englands “ancient liberty”. Kanskje kunne man driste seg til å si at det hos Burke i “English History” allikevel utkrystalliseres to forskjellige frihetsbegreper, selv om termbruken er noe vilkårlig. Det finnes en frihet som er en “umoden” frihet, og den er karakterisert kun ved fravær av tvang. Denne friheten ble forlatt på et tidligere stadium, som hos urbritene eller sakserne før de forlot kontinentet til fordel for de britiske øyer. I tillegg finnes den normative (for whiggene i alle fall) friheten som Burke ser på som fundamental og ikke-historiserbar, og som Parlamentet skal kjempe for på vegne av den engelske nasjon. La oss se på hvordan Burke behandler de to kjernehendelsene 1066 og 1215.

### ***Loven og erobringen, 1066–1215***

Burkes behandling av 1066 er signifikant dersom vi ser den i relieff til den “klassiske” whigfortolkningen. For å ta det helt basale: Burke fornekte *ikke* “the Conquest”, og han henviser faktisk til Spelman og Brady som autoriteter (237; 301; 306; 321). Det som skjedde i 1066, var ifølge Burke en regelrett invasjon, “founded on (...) slender appearances of right” (333), både forårsaket av og muliggjort ved den generelle tilstanden i Europa og i Storbritannia ved det forrige millenniumskiftet. Etter sine militære seire viser Vilhelm vilje til å søke stabilitet og fred, noe han gjør ved å opprettholde de gamle frihetene:

But [Vilhelm] fortified his throne yet more strongly by the policy of good government. To London he confirmed by charter the liberties it had enjoyed under the Saxon kings, and endeavoured to fix the affections of the English in general by governing them with equity according to their ancient laws, and by treating them on occasions with the most engaging deportment. He set up no pretences which arose from absolute conquest. He confirmed their estates to all those who had not appeared in arms against him, and seemed not to aim at subjecting the English to the Normans, but to unite the two nations under the wings of a common parental care. (335–6)

Jeg mener det er signifikant at Burke ikke problematiserer selve erobringen, men at han heller legger vekt på Vilhelms *karakter*. Burke sier indirekte at Vilhelm utmerket godt *kunne* ha funnet på mye rart i egenskap av sin “absolutte erobring”, men han *gjør* det ikke.

Føydalsystemet innføres ikke med en gang, men først etter opprøret som fulgte da Vilhelm forlot England første gang etter invasjonen. Fordi engelskmennene stort sett hadde stått *mot* Vilhelm i opprøret, er det nærmest selvforskyldt at det kun er normannere som blir føydalherrer når Vilhelm former føydalsystemet i England (344). Det er ikke føydalsystemet i seg selv som er urettmessig eller egentlig *nytt*: den største feilen Vilhelm begår, er å innføre fransk som juridisk språk, noe som både er *uhensiktsmessig* og tyrannisk (354–5).

Men det som skjedde *i og med* normannernes ankomst var følgende: “The English laws, manners, and maxims were suddenly changed; the scene was enlarged; and the communication with the rest of Europe, being thus opened, has been preserved ever since in a continued series of wars and negotiations.” I tråd med sin generelle teori om folkets *esprit generale* og hvordan “folkesjelen” forandrer seg historisk vektlegger Burke hvordan normannere og engelskmenn blandes. At de kommunikative mulighetene åpnes (handelen), er også av varig betydning.

Men dette betyr også at Burke på ett plan vil hevde at de gamle rettighetene har levd side om side med føydalsystemet hele tiden, og at når balansen har blitt truet, har folket/parlamentet visst å rette opp ubalansen (snarere enn å repetere “friheten”), slik de gjorde det med Magna Carta. Burke mener nemlig at vi allerede hos angelsakserne finner “the faint and incorrect outlines of our Constitution, which has since been so nobly fashioned and so highly finished.” (293) Men her oppstår et problem, for Burke kan ikke – like lite som 1600-tallets Coke – hevde at lovene overlevde Erobringen. Montesquieu hadde i *Lovenes ånd* betonet at lovene og skikkene alltid henger sammen, og det samme inrømmer Burke, men med en vri:

what a visionary nature those systems are which would settle the ancient Constitution in the most remote times exactly in the same form in which we enjoy it at this day, - not considering that such mighty changes in manners, during so many ages, always must produce a considerable change in laws, and in the forms as well as the powers of all governments. (312)

Dette betyr at den britiske konstitusjonen faktisk har en ahistorisk karakter – den skal gjelde like sterkt i 1760 som tidligere. “The Ancient Constitution” er så viselig konstruert at den faktisk får et allmenngyldig preg, den kan i grunnen legitimeres med menneskets beskaffenhet, løserevet omstendighetene. Men dette er kun i teorien.

Men at den overlever Erobringen, må allikevel forklares, og det gjør Burke ved at vanens makt på ny (og som alltid) får innvirkning på engelskmennene. På Henrik IIs tid var det nemlig “grown into a custom for the king to grant a charter of liberties on his accession to the crown.” (394) For det hadde hans forgjengere gjort: Vilhelm II (“he renounced all the rigid maxims of conquest, and swore to protect the Church and the people, and to govern by St. Edward's Laws” [366]) og Stefan (“in imitation of the measures of the late king, he concluded all by giving a charter of liberties as ample as the people at that time aspired to”, 388). Selv om Burke mener Vilhelm IIs og Stefans inrømmelser var forhandlet frem, i motsetning til Henriks som var en ren gave, vektlegger han ikke spesielt den gamle frihetens ”rettmessighet” *vis à vis* de normanniske lovene. Det er snarere en kombinasjon av et minne om de eldgamle

frihetene (“The English barons had privileges, which they knew to have been violated; they had always kept up the memory of the ancient Saxon liberty [...]”, 456) og det faktum at det var blitt gjort til en *vane* for kongene å gi innrømmelser til adelen, som fremtvinger Magna Carta. Slik blir Parlamentet en slags “andre natur” for England.

Men kanskje mest interessant er det at Magna Carta (sammen med *The charter of the forest*) “disarmed the crown of its unlimited prerogatives, and laid the foundation of English liberty.” (460) Selv om vi har sett at det finnes engelske friheter i hele Englands historie ifølge Burke, sier han her at de først innstiftes i 1215. Jeg tror poenget er at fra 1215 av blir frihetene “spikret”, tradisjonen har fått et positivt uttrykk. Som T. O. McLoughlin uttrykker det: “The point is not that this [the ‘sacredness’ of laws and therefore liberty] evolved from the past but that it emerged out of necessity after a long confused history (...). Magna Carta put a stop to that kind of history.”<sup>124</sup> Burke viser (i tråd med Spelman og Brady) at Magna Carta er en korreksjon av føydalretten og ikke har noe med rettigheter fra *før* normannisk tid å gjøre:

[I]t is here to be observed, that the constitutions of Magna Charta are by no means a renewal of the Laws of St. Edward [whiggenes “skytshelgen”], or the ancient Saxon laws (...) The Great Charter was made, not to destroy the root, but to cut short the overgrown branches of the feudal service (...)” (462–5)

Magna Carta har altså egentlig ikke noe med de gamle friheter å gjøre.<sup>125</sup> Det samme sier han i “Laws of England”; det blir feil å tro “that the English law has continued very much in the same state from an antiquity (...) to which they will allow hardly any sort of bounds.” (476)

Så hvorfor behandler Burke 1066 og 1215 så “politisk ukorrekt” i forhold til “klassisk” whighistorie og -teori? Jeg tror poenget til Burke er som følger: Det viktige for ham er at England *anno* 1760 er et resultat av historiens gang. For å ikke havne i “abstrakt” politisk diskurs vil han vise at hans eget England *like mye* er et resultat av “the ancient Saxon liberties” som normannernes føydalsystem. I “Laws of England” benekter Burke eksplisitt at britisk lov “was formed and grew up among ourselves; that it is in every respect peculiar to this island (...)” (476) Vanene og skikkene til 1700-tallsbritten er jo nettopp *også* et resultat av den normanniske invasjonen:

[T]he truth is, the present system of our laws, like our language and our learning, is a very mixed and heterogeneous mass: in some respects our own; in more borrowed from the policy of foreign nations, and compounded, altered, and

---

<sup>124</sup> McLoughlin, op.cit., 50.

<sup>125</sup> Likheten til Brady er slående: ”Magna Carta, for Brady, was merely a demand for relaxation of feudal service and the call for implementing feudal privileges of counsel and advice; it represented no appeal to any older pre-feudal ancient law.” Kramnick, op.cit., 37.

variously modified, according to the various necessities which the manners, the religion, and the commerce of the people have at different times imposed. (479–80)

Slik sett er det ikke så farlig at 1066 var en invasjon. Snarere enn å problematisere invasjonen fremhever Burke at en slik invasjon fører til noe nytt, som så “dialektisk” går sammen med det gamle inn i fremtiden. Det samme ser vi i hvordan Burke beskriver “det romerske åk” (202), som hadde like liten “appearance of right”, men som bringer britene videre på den sivilisatoriske stigen.<sup>126</sup> Vilhelm Erobreren var jo kyndig nok til å spille videre på de forutsetningene han hadde, og derfor ble de eldgamle frihetene opprettholdt. For å si det med en litt annen vinkling: Fjerner man normannernes innvadering vil man samtidig stå uten de engelske sedvanene slik de fremsto i 1760. I tillegg vil man faktisk også underminere eiendomsretten, siden den da vil være basert på ran. Et sedvanerettslig syn på eiendomsretten må glatte over slike brudd som 1066 medførte. Tidligere hadde blant andre Coke hevdet at de engelske friheter *hele tiden* hadde eksistert side om side med normannerne. Burke (som stoler på royalisten Spelmans teori om føydalsystemet) glatter over gapet ved hjelp av Montesquieus tese om den generelle folkeånden, en folkeånd som forandres i møte med nye omstendigheter, og som kan “flettes” med andre folks karaktertrekk. Dette er en tradisjonalistisk og tilbakeskuende rettferdiggjøring av tingenes tilstand.

## Historiens erkjennelsespotensiale

Det er – kanskje som en parallell til Burkes akseptering av Erobringen – en tendens hos den tidlige Burke til å motsi sedvanejuristenes benektelse av historiens “rasjnaliserbarhet”. I essayet “Laws of England” diskuterer Burke mulighetene for å oppnå kunnskap om konkrete lovers tilblivelse. Essayet er signifikant siden det fokuserer på et viktig problem: hvorvidt det er mulig empirisk og rasjonelt å spore en enkelt lov tilbake til sin historiske opprinnelse, og hvor vidt den forgangne historiske situasjon lar seg rekonstruere. Jeg har ovenfor prøvd å vise hvordan det på slutten av 1600-tallet oppstår et *erfaringsproblem* hos whiggene, siden de prøver å hevde tradisjonalisme samtidig som Sidney og Locke formulerer abstrakt samfunnsteori. Det samme erfaringsproblemet ligger til grunn også for det faktum at Burke ikke er “seg selv” i “Laws of England”, for essayet er uforenlig med de konklusjonene han eksplisitt hevdet i *Reflections*, og som også lå som et underliggende premiss (og resultat) i

---

<sup>126</sup> Mens vi er inne på forskjellige “åk”, kan det være verdt å merke seg at Burke nevner “the yoke of religion” (487), men også her er det tale om religionens sivilisatoriske funksjon, siden religionen “corrected, mitigated, and enriched those rough Northern institutions”.

hans generelle kritikk av rasjonalismen. Derfor vil “Laws of England” utkrystallisere de motstridende teoretiske implikasjonene som ligger latent i et historiesyn som både skal rettferdiggjøres rasjonalistisk og tradisjonalistisk.

There is scarce any object of curiosity more rational than the origin, the progress, and the various revolutions of human laws. (...) For what can be more instructive than to search out the first obscure and scanty fountains of that jurisprudence which now waters and enriches whole nations with so abundant and copious a flood, – to observe the first principles of RIGHT springing up, involved in superstition and polluted with violence, until by length of time and favorable circumstances it has worked itself into clearness (...) (475)

Matthew Hale, hvis verker Burke leste på Trinity der han egentlig skulle lese jus, hadde allerede (som Coke) hevdet at lovenes (med lov menes her både statutter og sedvaner) opprinnelse *ikke* lot seg spore, da det i praksis vil være umulig å få sikker kunnskap om alle omstendighetene som frembringer hver enkelt lov; derfor er man henvist til å stole på tradisjonen.<sup>127</sup> Derfor vil jeg dvele litt ved at Burke setter seg fore å lete frem lovenes kilde(r). J. G. A. Pocock har vist at det går et prinsipielt skille mellom Burkes tidlige tanker rundt Englands ærverdige og uskrevne konstitusjon og hans senere tanker, slik de sterkest kommer til uttrykk i *Reflections on the Revolution in France*.<sup>128</sup> Skillet kommer til uttrykk ved det at Burke i “Laws of England” gir uttrykk for en vitenskapelig optimisme hva angår muligheten for en nøyaktig historie om Englands konstitusjon. Senere, som for eksempel i *Reflections*, var Burke av den oppfatning at Englands konstitusjon nettopp *ikke* lot seg tydelig observere historisk, da omstendighetene som har frembrakt den, viskes mer og mer ut jo lenger tilbake i tiden man leter. Englands uskrevne konstitusjon er ikke dermed mindre legitim, snarere tvert om: det er den “rasjonelle” forandring av samfunnet – som Burke opponerte så sterkt mot etter Den franske revolusjon – som viser seg å mangle den presedens den kunne ha hatt dersom loven også hadde latt seg dekode fullstendig. I *Reflections* har det blitt helt klart for Burke at Englands intrikate system av lover, sedvaner og jurisdiksjon er resultat av de konkrete omstendigheter som forelå på ethvert signifikant tidspunkt; disse er så komplekse og av en slik praktisk natur at det er fullstendig umulig å avdekke alle disse. Pocock viser at Burke egentlig misforstår Hale og hans likesinnede.<sup>129</sup> Burke tillegger dem nemlig det synet at den engelske konstitusjon er ærverdig fordi den er *den samme*: “(...) having remained without any change in all the revolutions of government” (478). Pocock mener videre at

---

<sup>127</sup> Hale sto i således i tradisjonen fra Coke.

<sup>128</sup> J. G. A. Pocock, “Burke and the Ancient Constitution”, *passim*.

<sup>129</sup> Pocock, *ibid.*, 224.

Burke kom til dette synet som en motreaksjon på “ny-harringtonianere” og tanken om at en reformasjon kunne legitimeres dersom en degenerasjon i konstitusjonen kunne oppspores.<sup>130</sup>

Hva betyr så dette for vår oppfatning av Burkes naturoppfatning? At Burke riktignok endret sin prinsipielle holdning, betyr ikke at hans syn i praksis var vesentlig forskjellig på de to stadiene. Dessuten ga han allerede i “History of the Laws of England” uttrykk for at konstitusjonen ikke var den samme evige, men at den hadde utviklet seg. Å tro at engelsk lov har “continued very much in the same state from an antiquity to which they will allow hardly any sort of bounds (...) [is] flattering to national vanity and professional narrowness”, og overflødiggjør en lovhistorie (476–7). For da vil lovens karakter være ahistorisk.

With regard to that species of eternity which they attribute to the English law, to say nothing of the manifest contradictions in which those involve themselves who praise it for the frequent improvements it has received, and at the same time value it for having remained without any change in all the revolutions of government, it is obvious, on the very first view of the Saxon laws, that we have entirely altered the whole frame of our jurisprudence since the Conquest. (478)

Enhver doktrine om “degenerasjon fra de opprinnelige prinsippene”, slik “the Country Movement” antok, måtte derfor være en degenerasjon fra de *underliggende* “meta-prinsippene”, og derfor vanskelig tilgjengelig i utgangspunktet. Trolig var ikke Burke så langt fra sin “modne” mening da han skrev “Laws of England”. Men Burke som *historiker* mener å kunne forstå lovenes opphav bare han appliserer sin (montesquieuiske) metode grundig, selv om de teoretiske implikasjonene i “Laws of England” potensielt står i konflikt til hans rasjonalitetskritikk og tradisjonalisme.

Kanskje det kan være fruktbart å se på denne forskyvningen hos Burke som uttrykk for en forskyvning i hans vitenskapssyn. Som vi har sett i *Sublime and Beautiful*, tar han til orde for en sterkt empirisk metode, som beskrives som å kikke Gud i kortene for å skimte hans store plan.<sup>131</sup> *Sublime and Beautiful* er ikke uten politiske implikasjoner,<sup>132</sup> men i “English History” er de politiske implikasjonene mye tydeligere, selv om Burke da han skrev “English History”, ikke hadde formell politisk makt. Den britiske konstitusjonens fortreffelighet er hele tiden et underliggende tema ved siden av vektleggingen av vår “andre natur” (vanene). Dette kan bety at den underbevisste fristelsen til å bevise lovenes genealogi fremprovoserte formuleringene i “Laws of England”, for å gi samme type “empirisk” belegg for hans underliggende antakelser.

---

<sup>130</sup> Pocock, *ibid.*, 229. At opprinnelsen til konstitusjonen kunne rasjonaliseres, for så å kunne “rasjonalisere” den bort, vil tilsvare de radikale antiroyalistenes tro på at en bekreftelse på Vilhelms *erobring* kunne brukes til å fjerne kongemakten som sådan.

<sup>131</sup> *Sublime and Beautiful*, 1, XIX, 52–3.

<sup>132</sup> Burke klarer jo å legitimere både hierarki og tradisjonalisme i *Sublime and Beautiful*.



Det er et annet forhold som kan ha betydning her, og det er at mens det i *Sublime and Beautiful* skulle kikkes Gud i kortene, betyr ikke det at man kunne *forandre* på denne delen av skaperverket. Menneskets beskaftenhet – som var Skaperens verk – har en ahistorisk karakter hos Burke, noe vi kan se i hans sammenligning mellom Rikard og Karl den tolvte (436). I “English History” ligger det samme menneskesynet i bunnen som i *Sublime and Beautiful*: menneskets lidenskaper er de samme til alle tider. Det er derfor Burke kan si: “Such a strong resemblance did the same ambition produce in such distant times (...)” (453) Historiens dynamikk forklares egentlig ved at lidenskapene har forskjellige historiske (naturlige) rammer å spille opp mot.

På tross av at Gud i siste instans også er Lovgiveren på samfunnsplanet (475), er historien altså “naturlig” menneskeskapt, som vi straks skal se. Dette betyr at historien har et forandringspotensiale, men dette forandringspotensialet blir først synlig for alvor for Burke senere. Pocock fremhever at Burke i 1782 hadde forandret mening til fordel for empiriens dystre muligheter på lovhistoriens arena.<sup>133</sup> Jeg tror det kan være signifikant i denne sammenheng at på det tidspunktet hadde allerede Burke polemisert mot Jefferson i konflikten rundt Amerika (som vi skal komme tilbake til i neste del). Trevor H. Colbourn har vist at Jefferson i stor grad var opptatt av historie, og han leste helst typiske “whig-historier”. Colbourn betoner også at dette gjorde Jefferson optimistisk hva angikk muligheten til å forme et “happy system”, altså Amerika som et saksisk utopia.<sup>134</sup> Burke hadde altså i 1782 sannsynligvis en oppfatning om historiens “konstruksjonistiske” potensiale, og spesielt kritisk blir det i 1789. Sagt på en annen måte: at historien også kan brukes som legitimering den *andre veien*, gjør at Burke må fornekte muligheten for empirisk, rasjonell og fullstendig kunnskap om lovens tilblivelse. Fullstendig kunnskap om historiens krefter blir derfor potensielt revolusjonerende (uansett om det som skapes skal etterligne en tidligere tid, eller er en nykonstruksjon) og dermed farlig. Og da må han vektlegge at historien tross alt er skapt av Gud; lovene og moraliteten kan derfor ikke konstrueres på nytt av mennesket.

## **Forsynets og den frie viljes rolle i historiens progresjon**

Før vi skal se på Burkes politiske handlinger, med hans naturoppfatning som klangbunn, vil jeg drøfte Burkes syn på Forsynets rolle i historien. Dette vil ha særlig relevans når vi mot

---

<sup>133</sup> Pocock, “Burke and the Ancient Constitution”, 225.

<sup>134</sup> Trevor H. Colbourn, “Thomas Jefferson’s Use of the Past”, *The William and Mary Quarterly*, 3. serie, 15, nr. 1 (1958), 66–70.

slutten av oppgaven skal se på Burkes reaksjon på Den franske revolusjon – eller rettere sagt hans tanker om Revolusjonens plass i historien – når han ser at den vedvarer og selv blir historie. Generelt hadde Burke forklart historien ved en “dialektisk” modell hvor menneskenes interaksjon fører til stadig endring av deres livsform (*manners*). Det er ikke meningen å foregripe Hegel, men jeg vil driste meg til å sette folkets livsform som tese, et annet folks livsform som antitese og de nye sammenblandete livsformene som syntese. For å gi et eksempel: Angelsaksernes livsform pre 1066 (tese) påvirkes etter den normanniske invasjonen av normannernes ditto (antitese). Går vi enda lenger tilbake ser vi hvordan angelsaksernes skikker også består av elementer fra kelterne, slik kelternes religion påvirker angelsaksernes utøvelse av kristendommen: “If the order of the Druids did not subsist amongst the Saxons, yet the chief objects of their religion appear to have been derived from that fountain.” (236) Britenes levevis (fortsett *manners*) anno 1760 er syntesen av alle disse folkeslagenes levevis. Den “konsensusorienterte” Burkes versjon av whighistorien innebar jo nettopp en akseptering av 1066 som en invasjon, for Burkes tradisjonalisme må akseptere alle “ingrediensene” i den overleverte tradisjonen.

Enkeltindividene har selvfølgelig også sin plass i historien, og de påvirker i stor grad historiens gang. Men Burke trekker aldri noen *generell* lærdom av individenes handlinger. Det er på en måte lite vi kan gjøre med en dyktig hærfører som Vilhelm; enkeltindividenes forandring av historiens gang passer også godt inn i Burkes beskaffenhetslære siden det er ambisjonen som driver dem. Vi gjenkaller fra *Sublime and Beautiful*: “Although imitation is one of the great instruments used by Providence in bringing our nature towards its perfection, (...) there never could be any improvement amongst them. (...) To prevent this, God has planted in man a sense of ambition (...)”<sup>135</sup> Dersom leseren skal trekke lærdom av Burkes historie, må det være i hvor stor grad individets karakter gjør at de agerer *hensiktsmessig* i forhold til de gitte *omgivelsene*. Dette er den historiske lærdommen fra “English History”, og denne lærdommen overlever Burkes yrkesvalg gjennom hans vektlegging av *hensiktsmessighet* i politikken (*expediency*).<sup>136</sup>

Men også Forsynet nevnes tidvis i “English History”, noe som gjør det nødvendig å undersøke nærmere Burkes oppfatning om Guds *aktive* rolle i historiens gang (*før* Den

---

<sup>135</sup> *Sublime and Beautiful*, 1, XVII, 50.

<sup>136</sup> Altså hva som er hensiktsfullt i forhold til omgivelsene. I *Reflections on the Revolution in France* sa Burke: “*Spartam nactus es; hanc exorna.*” (Burkes kursivering, i Works, 3:440). Dette sitatet er ikke uttrykk for defeatisme, det er uttrykk for at vi alle er situert. Politikk skal derfor også i følge Burke alltid situert, og det hensiktsmessige vil alltid variere.

franske revolusjon inntreffer og setter denne oppfatningen på prøve). De kommentatorene som har brydd seg om Burkes historiesyn, har da også tatt opp temaet, om enn med noe forskjellig resultat. John C. Weston jr. og C. P. Courtney står i så måte mot hverandre, og Lock støtter seg på Weston.<sup>137</sup> Både Weston og Courtney henter belegg fra “English History”. Weston siterer i tillegg fra *Reflections*, “Letter on the Overtures of the Peace” og fra korrespondanse fra 1790-tallet. At Weston baserer sin fortolkning på skrifter fra et så stort tidsspenn, er etter min mening problematisk. For som jeg vil komme nærmere inn på mot slutten av oppgaven står Den franske revolusjon som et grensesprengende fenomen mellom “English History” og det Burke skriver etter 1789. Dermed blir det vanskeligere å trekke slutninger om Burkes historiesyn over så lang tid. Jeg vil allikevel mot slutten av oppgaven argumentere for at Burkes historieoppfatning ikke forandres etter 1789; han håpet ved slutten av sitt liv fortsatt på en militær allianse som kunne stoppe revolusjonen før den rakk å bli en *andre natur*. Jeg vil gjennomgå de sitatene jeg finner relevante i denne forbindelse, og forsøke å vise hvorfor jeg støtter Courtney i dette. La oss først se på Westons konklusjon, for å klargjøre terrenget:

By way of summary we have three orders of causation all deriving in some degree from God: (1) His occasional direct causation; (2) permanent causes working in societies, inscrutable to men, and derived from man's nature and the nature of his association in society, which are both God's creations and effect His will; and, (3) the human mind, as proximate immediate cause, which largely determines the course of nations and *can* effect His will.<sup>138</sup>

Det er muligheten av (1) jeg vil undersøke her.

I “English History” nevnes Forsynet noen steder. De mest signifikante forekomstene er i Andre bok, som omhandler saksernes invasjon av Britannia, og de forekommer i forbindelse med *store* samfunnsmessige omveltninger. Barbarenes invasjon av Vestromerriket forklares slik:

(...) when we set before us in one point of view the condition of almost all the parts which had lately composed the Western Empire, (...) at once overwhelmed by a resistless inundation of most cruel barbarians, whose inhuman method of war made but a small part of the miseries with which these nations were afflicted, we are almost driven out of the circle of political inquiry: we are in a manner compelled to acknowledge the hand of God in those immense revolutions by which at certain periods He so signally asserts His supreme dominion, and brings about that great system of change which is perhaps as necessary to the moral as it is found to be in the natural world. (231–2)

---

<sup>137</sup> John C. Weston jr., “Edmund Burke’s View of History”, 208–217; Courtney, op.cit., 54–55; Lock, op.cit., 1:152; 2:556.

<sup>138</sup> John C. Weston, “Edmund Burke’s View of History”, 212.

Kristningen av England forklares slik:

It is by no means impossible, that, for an end so worthy, Providence on some occasions might directly have interposed. The books which contain the history of this time and change are little else than a narrative of miracles, – frequently, however, with such apparent marks of weakness or design that they afford little encouragement to insist on them. They were then received with a blind credulity: they have been since rejected with as undistinguishing a disregard. But as it is not in my design nor inclination, nor indeed in my power, either to establish or refute these stories, it is sufficient to observe, that the reality or opinion of such miracles was the principal cause of the early acceptance and rapid progress of Christianity in this island. (239)

Når vi har passert den normanniske invasjonen, gjennomgår Burke (i Tredje bok) hvordan Wilhelm II (Rufus) dør av et vådeskudd i Nyskogen, hvor Erobrerens sønn Robert hadde blitt spiddet og drept av en hjort. Slike hendelser kan virke som mer enn tilfeldigheter:

(...) these so memorable fates to the same family and in the same place easily inclined men to think this a judgment from Heave: the people consoling themselves under their sufferings with these equivocal marks of the vengeance of Providence upon their oppressors. (374)

Jeg vil fremheve følgende: I disse tre sitatene “innrømmer” Burke at Forsynet kan ha grepet aktivt inn i historiens gang. Men han gjør det med temmelig signifikante forbehold: I det første sitatet, som omhandler barbarenes invasjon, modererer Burke kraftig forklaringsverdien til Forsynets direkte inngrepen: “(...) we are *almost* driven out of the circle of political inquiry: we are *in a manner* compelled to acknowledge the hand of God in those immense revolutions by which at certain periods He so signally asserts His supreme dominion (....)”<sup>139</sup> Når kristendommen innføres, er det “by no means *impossible*, that, (...) Providence *might* directly have interposed.” Og det spiller ingen rolle for Burke hvorvidt miraklene faktisk hadde skjedd så lenge folket trodde på dem: “(...) the reality *or opinion* of such miracles was the principal cause of the early acceptance and rapid progress of Christianity (....)” I det siste sitatet sier Burke for det første at troen på at Forsynet aktivt har grepet inn er en *trøst* for folket, for det andre sier han at “straffen” mot kongehuset er et *tvilsomt* tegn på Forsynets rolle. Jeg vil heller driste meg til å si at Forsynet igjen opererer indirekte, ved at det uopplyste folket *tror* Forsynet opererer direkte. Courtney formulerer seg slik: “(...) Burke (...) understands that it is tempting for the historian, in the face of extraordinary events, to explain things in this way. (...) It is, however, only exceptionally that Burke allows himself to be ‘driven out of the circle of political enquiry’; otherwise he applies with great care the

---

<sup>139</sup> Mine kursiveringer, også resten av avsnittet.

naturalistic method of Montesquieu.”<sup>140</sup> Courtney, hvis bok utkom i 1963, to år etter Westons artikkel, inkluderer hele setningen i sitatet om Vestromerrikets fall.

Westons argumenter for det aktive Forsyn starter med det første sitatet over, men han utelater de viktige ordene *almost* og *in a way*; han starter rett på det han vil påpeke:

But Burke also acknowledged the force in human affairs of a transcendent God. He acknowledged the occasional, direct intervention of God: “the hand of God in those immense revolutions by which at certain periods He so signally asserts His supreme domination.”<sup>141</sup>

Deretter hopper Weston 30 år frem i tid og siterer fra “Letter on the Overtures of the Peace”, fra omtrent 7 år etter Den franske revolusjon. Han bruker også belegg fra Burkes brev til Chevalier de la Bintinnaye fra mars 1791, nesten to år etter utbruddet av Revolusjonen. Som jeg vil prøve å vise i kapittel 5, var Revolusjonens karakter så grensesprengende at man måtte revurdere hele den “vanlige” tilnærmingen til politikk, og det er derfor problematisk å slutte seg til at “(...) Burke believed a transcendent God to be concerned in human affairs.”<sup>142</sup> Jeg vil derfor ta opp tråden om Forsynets aktive rolle mot slutten av kapittel 5. Jeg har ikke funnet belegg for at Burke *før* 1789 utvetydig sa at Forsynet spiller en aktiv rolle i historien. Dessuten er det ikke så sikkert at Burke etter 1789 mente at Forsynet hadde en finger med i spillet under Revolusjonen, for Burke mente til det siste at England skulle forsøke å stoppe den. Og han ville vel ikke ha handlet mot det han eventuelt mente var Guds vilje.<sup>143</sup>

Når det er sagt, vil jeg slutte meg til Westons karakteristikk av Forsynets indirekte virke, som stemmer godt med min oppfatning av Burkes beskaffenhetslære. For i “English History” bekrefter Burke det han hadde sagt i *Sublime and Beautiful* (om hvordan Forsynet har utstyrt oss med affekter slik at vi skal følge Hans vilje automatisk):

It is not wholly unworthy of observation, that Providence, which strongly appears to have intended the continual intermixture of mankind, never leaves the human mind destitute of a principle to effect it. This purpose is sometimes carried on by a sort of migratory instinct, sometimes by the spirit of conquest; at one time avarice drives men from their homes, at another they are actuated by a thirst of knowledge; where none of these causes can operate, the sanctity of particular places attracts men from the most distant quarters. It was this motive which sent thousands in those ages to Jerusalem and Rome, and now, in a full tide, impels half the world annually to Mecca. (248)

---

<sup>140</sup> Courtney, op. cit., 54–5.

<sup>141</sup> John C. Weston, “Edmund Burke’s View of History”, 209.

<sup>142</sup> Ibid., 208.

<sup>143</sup> Det er egentlig noe underlig at Lock (op.cit., 1:152) ikke inkluderer “hele” sitatet fra “English History”. Locks sans for retorikk burde egentlig inkludere slike detaljer. I slutten av andre volum (ibid., 2:556n) baserer han seg eksplisitt på Westons artikkel. Det kan her virke som om Lock modererer seg noe og betoner Westons tredje mulighet, nemlig at Burke tror på menneskets frie vilje.

Etter min mening er det – på dette stadiet av Burkes liv – Forsynets *indirekte* hånd (vår beskaffenhet) som sørger for at historien går sin (altså Guds) gang.

Ett moment gjenstår, og det er Westons tredje “mulighet”: “the human mind”, eller den frie viljes påvirkning på historiens gang. Jeg har ikke gått inn på hvorvidt menneskets vilje er uavhengig av Guds vilje eller ikke, men vi skal i siste kapittel se hvordan Burkes kritikk av revolusjonen også impliserer tanker rundt den menneskelige viljes frihet. Burkes beskaffenhetslære gjør menneskesinnet til et intendert produkt av Guds skaperverk. Burke “må” dermed si at den frie vilje er intendert av Gud, men jeg tror vi forsiktig kan anta at determinisme ikke er et tema for Burke, i hvert fall ikke ennå. Hvis vi er frie, er vi frie innenfor de rammene Gud har konstruert for oss, altså vår psykiske beskaffenhet, hvor også ambisjonsdriften finnes, en drift som innebærer initiativ og dermed er viljedrevet i én forstand. Hvis vi derimot forbinder den menneskelige vilje tett med menneskets fornuft, eller den *rasjonaliteten* som Burke satte i sammenheng med hybris, blir det et mer påtrengende spørsmål hvorvidt vi er determinert eller ikke. Burkes kritikk av Den franske revolusjon som basert på hybris kan derfor sees som at menneskets frie vilje skal være en “frihet under loven”, m.a.o. viljen skal være fri, men i tråd med *Guds* vilje.

## BURKES HISTORIESYN OG NATUROPPFATNINGEN

La oss se på hva Burkes historieskriving kan tilføre vår oppfatning om Burkes natursyn. Jeg tror det viktigste aspektet er at Burke oppfatter status quo som et legitimt produkt av den samlede mengde fortid. Burke hadde i *Sublime and Beautiful* vist oss at våre estetiske (psykologiske) reaksjoner er skapt av Gud, og at estetiske fenomener derfor virker på oss alle med samme lovmessighet som naturlover. I “English History” går Burke historisk til verks, men noen av de samme grunntankene er å finne også her. Helt grunnleggende kan vi si at menneskenes samfunn drives frem av lovmessigheter, som kan beskrives som at *menneskets* lovmessigheter (dets fysiske – og derfor også psykologiske beskaffenhet) møter de naturfysiske omstendigheter. Historiens gang er derfor også indirekte et resultat av Guds plan, for når historien drives frem av menneskene og deres affekter (dette gjelder også for “de store menn”, om enn aldri så idiosynkratiske), er det et indirekte uttrykk for Guds vilje (i egenskap av menneskets skaper). Et lite eksempel: Slik Burke allerede hadde rettferdiggjort det hierarkiske samfunnet i *Sublime and Beautiful* (ved hjelp av *ambisjonen* og vårt sosiale ønske om å *imitere*), kunne han også rettferdiggjøre ridderstandens opphøyethet i “English History”:

“A knight was the peer of a king, and men had been used to see the bravery of private persons opening a road to that dignity.” (333) Hierarkiet får dermed dobbelt rettferdiggjørelse: Den Gudgitte ambisjonen legitimerer individets status, og vanen (vår *andre natur*) glatter over statusgapet mellom ridderen og vanlige menn.

Sosial ulikhet hos de tidlige germanere er likeledes rettferdiggjort ut fra de gudgitte affektene:

the whole of their government depending for the most part upon two principles in our nature, – ambition, that makes one man desirous, at any hazard or expense, of taking the lead amongst others, – and admiration, which makes others equally desirous of following him, from the mere pleasure of admiration, and a sort of secondary ambition, one of the most universal passions among men. These two principles, strong, both of them, in our nature, create a voluntary inequality and dependence. (295)

Ved siden av de generelle trekkene ved Burkes historiesyn kommer han i “English History” og “Laws of England” med noen interessante betraktninger rundt Englands historie, og dermed indirekte om sin egen samtid. Et historisk verk om England var – og er – nødt til å behandle den normanniske invasjonen. Hvis man kan si med James Conniff at “the whig theory of history contained an important internal inconsistency which became increasingly embarrassing over time”<sup>144</sup>, kan vi kanskje driste oss til å si at Burke løste dette problemet på sin egen måte, og metoden var Montesquieus. Burkes tanker om sitt eget århundres England var tuftet på en slags konsensustanke, basert på at vi er et produkt av den totale mengde fortid – i hvert fall den fortiden som har “vunnet”. Dermed kan han rettferdiggjøre eiendomsretten og konstitusjonen slik den så ut før George III fikk sin krone,<sup>145</sup> og han kan også behandle Vilhelm Erobreren og Magna Carta med langt større faglig korrekthet enn det whiggene i århundret før kunne gjøre.

Historieskrivingen til Burke gir oss ingen indikasjon på hvordan han så for seg at historien skulle bli, altså hvordan utviklingen ville arte seg i fremtiden. Heller vil jeg si at Burkes historieskriving kompletterer hans beskaffenhetslære. Vi kan nå si at menneskenaturen er gitt én gang for alle, og at samfunnet – som en følge av menneskets grunnleggende sosialitet – ikke skiller seg prinsipielt fra den materielle natur, siden samfunnet er like mye gitt av naturlovene som våre organer er det. Men Burkes historieskrivning innebærer et viktig bidrag til hans redegjørelse for menneskenaturen: Ved å sette mennesket og samfunnet i bevegelse kan han vise hvordan våre levevis og sedvaner (*manners*) er et resultat av historiens hendelser. Skikkene setter seg – som våre vaner – som en *andre natur*, og dermed

---

<sup>144</sup> Conniff, “Reason and History in Early Whig Thought”, 399.

<sup>145</sup> Med forbehold om at arbeidet med “English History” virkelig var oppgitt en gang mellom 1759 og 1765.

“internaliserer” Burke skikkene og gjør dem til natur. Og skikkene henger jo også sammen med samfunnets lover. Vi kan kanskje driste oss til å si at lovene også er en slags natur for Burke. I hvert fall kan vi si at lovene eksisterer, og de kan derfor teleologiseres på lik linje med vår beskaffenhet. De blir dermed i siste instans (eller kanskje snarere i første instans) Guds vilje. Siden skikkene *overalt* vil være legitime på samme måte, tradisjonalistisk og dialektisk, er Burke i ganske stor grad relativistisk.<sup>146</sup>

Er så Burke en whig-historiker? Jeg mener svaret er både ja og nei. Burke skriver “on the side of Protestants and Whigs”, han ærer revolusjoner “provided they have been successful”, og han kan også sies å produsere en historie som er “the ratification if not the glorification of the present.” Samtidig gjorde Burke dette på sin egen måte; han gjorde det ved en historisk-relativiserende metode og ikke så mye ved hjelp av Butterfields “whig-fordommer”.

Allikevel: Burke, som god whig, forherliget Alfred, paradigmet for den vise angelsaksiske statsmann, og han forherliget den eldgamle konstitusjonen, samtidig som han mente at dens overlevelse inn i hans eget århundre var en følge av Vilhelm og de påfølgende normanniske kongenes “grants”. 1700-tallets whig måtte også ta inn over seg de historiske funnene som var blitt gjort (“mot” whiggenes historiefortelling), og det spesielle med Burke er at han forener disse funnene med en konsensustanke hentet fra Montesquieu. Whiggen Burke skulle i sitt politiske virke kunne begrunne sine handlinger historisk.

Burke ga opp arbeidet med “English History” senest i 1765. I det året ble han ansatt som sekretær for markien av Rockingham, og fra da av var alle hans krefter viet politikk – uansett om han forandret seg ideasjonelt eller ikke, og uansett hvordan man skal forstå hans stilling innen Rockinghamkretsen. I 1765 setter jeg også stopp for min undersøkelse av Burkes “prepolitiske” naturoppfatning. Det er min mening at Burkes naturoppfatning, som er en oppfatning om at det værende er legitimt fordi det er uttrykk for Guds vilje, blir med ham videre inn i den politiske sfære.

---

<sup>146</sup> Burkes respekt for hinduismen som likeverdig med kristendommen har jeg desverre ikke hatt anledning til å gjennomgå. Lock finner belegg for å fremheve Burkes anerkjennelse av hinduismen: “Noting that Christians and Hindus both place the ‘same confidential Reliance’ in their respective scriptures, he attributes this to ‘mistaken Prejudices’ on the part of the Hindus. (...) If Burke remained personally within the Christian fold, he too may have believed that both religions emanated from the same Providence.” Lock, op.cit., 2:575–6.



## 4. BURKES POLITISKE HANDLINGER 1750–1789

Hittil har jeg hovedsaklig forholdt meg til Burkes “ikke-politiske” tankeformer, og videre forholdt meg til disse tankeformene som hans naturoppfatning. Selv om han ikke kan sies å stå utenfor politikken i tiden før 1765 – blant annet hans stilling som redaktør av *The annual register* gjorde ham til en del av den politiske diskurs –, har jeg prøvd å analysere grunntankene hans som “desinteresserte” filosofiske eller historiske uttrykk (selv om han nok skjelte til whiggene allerede før 1765). Jeg vil i denne delen av oppgaven skissere forholdet mellom Burkes natursyn og Burkes “politiske grunntanker”. Med andre ord, jeg vil undersøke hvordan hans natursyn kommer til uttrykk som politisk handling.

Hva Burke sa og gjorde i egenskap av å være politiker er velkjent, og velkjent til det kjedsommelige er hans status som den moderne konservatismens far. Men jeg tror selve spennet mellom disse, altså mellom hans handlinger og “ideologi”, ofte savnes. Det er da også hans reaksjon på Den franske revolusjon som er mest kjent. Som jeg har nevnt innledningsvis, er virkningshistorien hans “delt” mellom bruken av hans handlinger før og etter 1789.

Men politikk er alltid også pragmatikk, og det gjør også enhver fremstilling av Burke noe kronglete. Det hele ville kanskje ha vært enklere om Burke hadde vært en renskåret politisk filosof.<sup>147</sup> De problemer Burke støtte på, finnes ikke i dag; særlig Den franske revolusjons bidrag til vår “moderne” tidsoppfatning og politiske handlingsrom står som et hinder mellom oss og Burke før 1789. Han selv vektla alltid at politikk ikke kunne generaliseres; politikk er alltid situert. Det vil si at vi, for å kunne sette hans handlinger i sammenheng med hans beskafenhetslære, må kontekstualisere. Det nytter ikke å si at bare fordi han æret én revolusjon og fordømte en annen så var han inkonsistent. Det var jo tale om to forskjellige revolusjoner, både hva angår tid og rom. At Burke har ofte blitt utlagt som *pragmatiker* ville han selv ha tatt som et kjempekompliment. Burke ville – i hvert fall før 1789 – ha fnyst av ethvert forsøk på å generalisere *handlingene* hans til maksimer. Å få full oversikt over hans politiske handlinger er egentlig et veldig stort idéhistorisk prosjekt, som langt overgår denne oppgavens rammer.<sup>148</sup>

---

<sup>147</sup> På samme måte må man være klar over at Locke – den kanskje mest kjente av de britiske politiske filosofer – ikke lar seg forstå uten å være bevisst hans stilling under Shaftesbury eller hans arbeid med Carolina-konstitusjonene etc. Se Peter Lasletts introduksjon til *Two Treatises of Government* (2. utg., Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 25–33.

<sup>148</sup> Knut Mønnesland, “Burke og konservatismen” (*Aera*, 4, 1996) er godt eksempel på hvordan det kan gå når man velger empiri etter eget forgodtbefinnende og ikke tar høyde for kontekst.

Denne vektleggingen av det situerte og praktiske kan betegnes som hans *hensiktsmessighets*-prinsipp, som vi så vidt har sett på i innledningen. Hensiktsmessighets-prinsippet kan på overflaten virke som om det kommer i konflikt med Burkes tradisjonalisme/konservatisme.<sup>149</sup> Kanskje vil hensiktsmessighet alltid komme i konflikt med ideologier. At Burke vektlegger hensiktsmessighet, kan derfor forklare at vi gjerne snakker om konservatisme som en “holdning” snarere enn en ideologi. Men jeg mener at hans vektlegging av omstendigheter er forenlig med hans beskaffenhetslære og tradisjonalisme. Det kan vi se ved at han kobler sammen hensiktsmessighet med rasjonalitetskritikk. At mennesket alltid må og skal handle opp mot de gitte omstendigheter, er en del av hans naturoppfatning.

Jeg har allerede gjort rede for noen av de tankeformene som eksisterer før 1765 slik de fremstår i hans psykologiske oppfatning av estetiske fenomener, og jeg har prøvd å sette hans historiografi – som jeg mener har en del fellestrekk med hans estetikk – inn i en politisk-historisk sammenheng. Å fortolke Burke som politiker krever at han kontekstualiseres i forhold til de aktuelle politiske problemene i Storbritannia<sup>150</sup> i hans egen tid. Jeg vil derfor gi en kort generell introduksjon, hvor jeg i grove trekk skisserer den politiske agenda i Storbritannia på Burkes tid. Dette for å tydeliggjøre de standpunkter Burke inntar i den politiske hverdag. Jeg kommer så til å gjennomgå Burkes politiske virke ved en gjennomgang av hans handlinger i tre konkrete historiske situasjoner. Disse tre situasjonene var politiske grunnproblemer i en prinsipiell forstand, og de var svært ideologisk potente. I kronologisk rekkefølge er de “forfatningsdebatten” i kjølvannet av 1689, “Amerikaproblemet” i 1760-årene frem til løsrivelsen, og Den franske revolusjon. (Som jeg har nevnt innledningsvis, har jeg valgt bort “India-problematikken” og forfølgelsen av Warren Hastings.)

Et moment som jeg vil prøve å tilføre i fortolkningen av Burke er det temporale aspektet i disse problemeksemplene. Med “temporalt aspekt” mener jeg her hvordan hver av disse tre problemene på ett plan har å gjøre med *tidliggjøring*. De kan, og dypest sett må, løses ved hjelp av historie- eller tidsfilosofi; med andre ord vil vi i retrospekt kunne skjelve hvordan en

---

<sup>149</sup> Burkes vektlegging av omstendighetenes forrang har også ført til at han har blitt utlagt som utilitarist. Se Isaac Kramnick, “The Left and Edmund Burke”, 194.

<sup>150</sup> Vinklingen er alltid fra London. At iren Burke gjorde engelskmann av seg, vil ikke være en kontroversiell påstand. Burke selv er heller ikke konsekvent, men visse trekk kan spores. I *Reflections on the Revolution in France* (altså over 80 år etter Act of Union) bruker Burke “Great Britain” kun i “offentlige” titler, som “the King of Great Britain”, eller “the commons of Great Britain” eller i strikt geografisk betydning. Når det derimot er tale om “folket” eller “nasjonen” (som jo var så viktig for Burke i “English History”), bruker han “English nation/people”, “English freedom/liberties/rights” etc. Følgende lille eksempel er hentet fra *Reflections*: “But when we see the model held up to ourselves, we must feel as Englishmen, and, feeling, we must provide as Englishmen.” (*Works*, 3:349) Dette er jo forenlig med hans oppfatning av det *organiske samfunnet*; han kan ikke skille mellom det rent politiske nivået og samfunnsnivået.

bestemt tidsoppfatning ligger til grunn for disse ideologisk potente problemene. Siden vi allerede kjenner den unge Burkes syn på historien og historiens gang, tror jeg det vil være klargjørende å understreke hvordan disse tre eksemplene hver for seg berører hans historiefilosofi, og de kan og må løses av Burke ved hjelp av denne. Slik de løses av Burke er alle tre et uttrykk for det historiesynet han allerede hadde gitt uttrykk for i “English History”. Som jeg avslutningsvis vil prøve å vise er den franske revolusjon et nytt problem i seg selv. De tre eksemplene mine kan også betraktes som tidsproblemer som retter seg i ulike retninger. Forfatningsdebatten er i stor grad tilbakeskuende, Amerika-problemet er et “nytt” problem som allikevel må sees på og ble sett på med historiske briller, mens Den franske revolusjon løsriver seg fra historien – og dermed Gud – og skuer direkte *fremover*, uten å se seg tilbake. Derfor blir 1789 kataklismisk for Burke. De to første problemene vil presenteres i kontekst for å tydeliggjøre Burkes standpunkter. Det samme er ikke mulig for Den franske revolusjon. Revolusjonen skiller seg etter min mening fra Amerika- og konstitusjonsproblemet ved sin grensesprengende *natur* (!), og jeg vil derfor gjennomgå Den franske revolusjon i et eget kapittel.

## **DEN POLITISKE KONTEKSTEN: TO PROBLEMER I BRITISK POLITIKK PÅ 1700-TALLET**

Jeg vil altså her prøve å gi en kort beskrivelse av de politiske sakene jeg mener er mest relevante for min fortolkning av Burke som politiker. Tidsspennet i kontekstualiseringen vil være fra omtrent der vi slapp tråden sist, altså fra “the Glorious Revolution”, og frem til konflikten mellom England og de amerikanske koloniene kulminerer i Uavhengighetserklæringen. Slik jeg ser det, er det to politiske forhold som er særlig relevante for fortolkningen av Burke som politiker. Den ene er rent politisk-teoretisk, nemlig maktfordelingsdebatten mellom konge og parlament. Den andre er av mer prosaisk karakter, og dreier seg om de amerikanske koloniernes forhold til moderlandet. Men også i “Amerikaproblemet” spiller ideologiske føringer inn, og spor av maktfordelingsdebatten finnes også her.

Den britiske maktfordelingsdebatten var sentral i den britiske politiske diskurs på store deler av 1700-tallet, særlig etter George III’s kroning (1760) og frem til Pitt d.y. (1783). Men som vi har sett, hadde dikotomien parlament–konge en lang tradisjon. Etter Den ærverdige revolusjon roer maktfordelingsdebatten seg ned, selv om vi har sett at kampen om historien

fortsatte utover på 1700-tallet. Den politiske situasjonen er uansett mer stabil, for den første hannoveraner lar whiggene få ganske frie tøyler, som en motvekt til de jakobittiske toryene. (Huset Hannover kan takke sin protestantisme for tronen, da The Settlement Act av 1701 forbød katolikker som regenter.) Whiggenes oppfatning av seg selv som vinnerne i 1688 ble ikke akkurat svekket som følge av deres nye maktposisjon. Den politiske tilstanden etter 1689 blir nå oppfattet som fullendt (derav adjektivet “ærverdig”). Og videre, at den påfølgende tidens maktbalanse også var ganske “statisk”, gjorde nok sitt til at Parlamentets selvtillit og selvtilfredshet økte.

Alt dette forandrer seg når George III entrer scenen i 1760. Som fjerdegenerasjons hannoveraner var han den første i familien som satte spørsmålstegn ved kongens rolle i britisk politikk. Problemet, sett fra George sin side, var at maktbalansen hadde blitt skjøvet for mye i feil retning etter Vilhelm av Oraniens død.<sup>151</sup> På overflaten kan det se ut som om det er Stuartenes forakt for Parlamentet som gjentar seg, men George legitimerer seg ikke ved hjelp av *Divine Right*-teori – han rettferdiggjør seg ved hjelp av Vilhelm III. Som Stephen R. Graubard formulerer det:

(...) George III himself was the beneficiary of that Revolution [1688–89], and (...) he had no intention of disassociating himself from it. He would never act as a foreign-born prince had been compelled to, but he had no illusions about the extent of his power. George III wished to be a king in the way that William III had been; the Whigs would only accept him as another George I.<sup>152</sup>

\*\*\*

I kjølvannet av George IIIs kroning oppstår det en konspirasjonsteori rundt jarlen av Bute og de såkalte “King’s Friends”. I følge Pocock oppstår konspirasjonsteorien fordi England i 1760 var “a deeply monarchist society in which the monarchy was still insecurely legitimized.”<sup>153</sup> Burke – som skulle bruke mye krefter mot George – var selv aldri imot kongemakten *per se*. Teorien om det doble kabinettet arter seg omtrent som følger: Kongen – som søker makt på bekostning av Parlamentet – har ved hjelp av Bute og andre “insidere” etablert en skjult regjering, som står for den reelle utøvende makt. Den “faktiske” regjeringen er kun

---

<sup>151</sup> Frank O’Gorman, *The Rise of Party in England: the Rockingham Whigs, 1760–82* (London: George Allen & Unwin, 1975), 30: “The new King, perhaps naturally, would wish to count for more in politics than his aged grandfather had done and when he came to the throne George III was anxious to participate in the daily routine of political and public business. (...) Insignificant this gesture may have been in terms of the number of Tories who came to Court but is [sic] was a significant and a symbolic departure from Hanoverian tradition. (...) But George III was doing no more than assert his undisputed right to appoint his ministers.”

<sup>152</sup> Stephen R. Graubard, op.cit., 84.

<sup>153</sup> J. G. A. Pocock, “The Imperial Crisis” (i: J. G. A. Pocock [red.]: *The Varieties of British Political Thought, 1500-1800*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 253.

tilsynelatende. George har slik klart å skille den utøvende makten fra den ansvarlige makten og dermed tilsidesatt Parlamentets funksjon. I realiteten var George III sterkt skeptisk til “partistyret” som dominerte britisk politikk, og søkte sterke, uavhengige personer som kunne styre. De populære teoriene om “double cabinets” og “King’s Friends” viste seg å være i beste fall sterkt overdrevne, selv om teoriene prøvde å forklare en tendens som faktisk eksisterte.<sup>154</sup>

George IIIs ønske om å utøve mer reell makt og partipolitikernes (særlig whiggenes) trass mot kongemakten skulle få konsekvenser for den politiske hverdagen. Den gjensidige mistroen førte bl.a. til at Rockingham-kretsen, der Burke var å finne, nektet å gå i regjeringsforhandlinger med personer de trodde sto på kongens side. England skulle dermed gå glipp av levedyktige regjeringer.<sup>155</sup> At kongen opplever at han har historien på sin side (kongemakten slik han mente den var blitt etablert av Vilhelm III), og det at whiggene mente George brøt med prinsippene fra det de så på som *sin* revolusjon, viser at historien fortsatt er et særdeles relevant tema i britisk politikk på 1760-tallet (slik det alltid og overalt vil være). Burke satte seg fore å belyse maktfordelingsproblemet med historisk argumentasjon. Men historisk argumentasjon blir også i stor grad brukt mye når det gjelder det andre politiske problemet jeg vil skissere, nemlig det stadig voksende “Amerikaproblemet”.

De store oppdagelsene, som Columbus’ oppdagelse av Amerika, fikk merkbare konsekvenser for historieskrivingen. Nå kunne man skue “the Great Map of Mankind” synkront og slik tilføre historiefaget nye sosiologiske aspekter, i tillegg til at slike oppdagelser problematiserte visse aspekter ved religionsforståelsen; dette fordi Åpenbaringens begrensede omfang nå ble tydelig. Ronald L. Meek formulerer seg slik: “Suddenly, a new race of men was discovered, in a country whose existence had not hitherto been suspected and which was apparently separated by a vast ocean from the continent where according to the sacred texts all men had originated.”<sup>156</sup> (Den “tidlige” Burke var i begge henseender farvet av de store oppdagelser.)

---

<sup>154</sup> Frank O’Gorman, op.cit., 475: “[The Rockingham party’s] preoccupation with Bute and secret influence may have been misguided but it served at least to draw attention to the crucial question of the appointment of ministers, the activities of the executive and its relationship to the King. Although its anxieties *were* exaggerated there was *some* foundation for them.”

<sup>155</sup> Graubard, op.cit., 84. Lock (op.cit., 1:277–9) gjør det prinsipielle ved forfølgelsen av Bute til Rockinghamkretsens “ledetema”.

<sup>156</sup> Ronald L. Meek, *Social Science and the Ignoble savage* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 39. Meek viser hvordan studiet av den amerikanske urbefolkningen medførte historisk-sosiologiske nyvinninger i den skotske opplysningstiden, med ett lite forbehold: “Even if America had not by that time been discovered, European writers in the eighteenth century would no doubt still have started talking about the progress and perfectibility of society (....)” (ibid., 3)

Men fremveksten av kolonier, som “prosjektene” i Den nye verden, virket i det skjulte, og riktignok sakte, i retning av tilsynekomsten av nye politiske problemer. Koloniseringen av Amerika i de opprinnelige 13 amerikanske koloniene (der størsteparten av innbyggerne var – eller nedstammet fra – briter) hadde gjerne startet som merkantile enterpriseprosjekter, gitt ved privilegiebrev av Kongen, eller de ble etablert av religiøse grupperinger. Eksempler på slike var f.eks. dissenterne som ønsket å etablere nye samfunn der de kunne praktisere sin religion i fred for anglikanernes ønske om uniformitet. Men uansett hvordan og hvorfor koloniene ble grunnlagt så er fellestrekket at det ikke ble utarbeidet noen strategi for hvordan koloniene skulle kontrolleres politisk.

Etter syvårskrigen (1756-63) var forholdet mellom Storbritannia og de amerikanske koloniene blitt stadig verre. Pariserfreden førte til at trusselen fra Frankrike forsvant, noe som svekket kolonistenes lojalitets- og avhengighetsfølelse overfor moderkolonien. George III økte skattleggingen av koloniene, hvor mesteparten av krigføringen (i det minste mellom Frankrike og Storbritannia) var blitt ført, og begrunnet det med at England hadde beskyttet koloniene mot deres fiender (franske kolonister). Regningen måtte derfor sendes over Atlanteren. Men på den andre siden av Atlanteren følte dette svært urettferdig, både fordi rivaliseringen mellom franske og engelske grupperinger i Amerika kunne sees på som en følge av deres respektive hjemlands rivalisering i *Europa*, men også fordi koloniene ikke var representert i Parlamentet (“no taxation without representation”). Fra 1763 spisser situasjonen seg til betraktelig: Gjeninnføringen av Stamp Act (1765), innføringen av de såkalte Townshend-duties (1767), Boston-massakren (1770) og ”Boston Teselskap” (1773) er alle trinn på stigen i den stadig eskalerende konflikten. Og disse hendelsene sammenfaller med Burkes tidlige politiske karriere.

## 1765: BURKE ENTRER POLITIKKEN

Burkes politiske liv startet da han i 1765 ble tilknyttet den politiske grupperingen til markien av Rockingham. 1760-tallets politiske hverdag var karakterisert av et utall politiske konstellasjoner.<sup>157</sup> “(...)the great parties which formerly divided and agitated the kingdom are

---

<sup>157</sup> Den britiske historikeren Lewis Namier og hans “skole” har siden 1930-tallet refortolket det britiske 1700-tallets politikk. Namiers versjon er at det politiske liv på 1700-tallet best kan karakteriseres som et “strukturspill”, der det gjaldt å få de riktige forbindelsene for videre å oppnå makt. Stikkordet her er *connections*, og i en slik analyse kommer Burke ganske “dårlig” ut av det, som en mindre viktig bifigur i Rockinghamkretsen som aldri klarte å oppnå den makten alle strebet etter. Frank O’Gorman har (op.cit., *passim*) foretatt en grundig

known to be in a manner entirely dissolved”<sup>158</sup>, som Burke skrev i 1770. De store partiene Burke nevner, er selvfølgelig *whigs* og *tories* fra århundret før, men påstanden til Burke må nyanseres. Som O’Gorman sier det: “[T]he party men of the reign of George III were so much aware of the seventeenth century ancestry of their party that to neglect it obscures the continuity, real or supposed, of party from the reign of Charles II to that of George III.”<sup>159</sup> Det er snarere whiggenes suksess som gjør “partiet” overflødig, særlig etter “the ’45” (den endelige knusingen av jakobittene i 1745) og elimineringen av George II’s innflytelse.<sup>160</sup> Rockinghams krets er karakteristisk for den nye politiske hverdagens partier. Disse kan beskrives som løse grupperinger sentrert rundt én person, helst en velstående aristokrat (som markien selv). Disse grupperingene sto i opposisjon til hverandre, oftest innenfor de gamle grupperingene *whigs* og *tories*. Blant whiggene fantes både “radikale” (for eksempel hva angikk stemmerettsreformer), religiøse dissenter samt tradisjonalistiske aristokrater som Rockingham, Burke og resten av deres krets. Rockingham selv døde i 1782 (i gruppens andre og dermed siste regjering). Etter det skulle gruppen splittes, og Burke skulle finne den nye politiske hverdagen vanskelig uten Rockingham. Den franske revolusjon splitter resten av kretsen ytterligere, noe som viser at det lå en kime til splid latent i gruppen hele tiden. Men så brakte da også revolusjonen helt nye politiske problemer på banen.

Burke var sannsynligvis tiltenkt en lite sentral rolle som markiens sekretær, men ble snart – og særlig etter 1770 – ansett som Rockingham-kretsens store orator og “man of business”.<sup>161</sup> Det har lenge vært kontrovers rundt Burkes sosiale posisjon innen Rockingham-kretsen: Dette begynte med Lewis Namier og hans etterfølgeres nedvurdering av Burke som kun et talerør for gruppen, uten noen sterk ideologisk autoritet eller selvstendighet. Jeg tror det er temmelig uriktig å betrakte Burke som en slags freelancer som tilpasset seg Rockinghams politiske

---

analyse av Rockingham-kretsen, samt Burkes posisjon innenfor denne, og nyanserer Namiers bilde noe. O’Gorman konkluderer med at Rockinghamene ikke kan karakteriseres uten samtidig å innrømme dem overordnede ideologiske føringer (ibid., 471; 474), og hevder at de nærmer seg “parti” i den moderne betydningen av begrepet (og at de dermed baner vei frem mot det viktorianske to-partisystemet) (ibid., 475; 476). I O’Gormans egne ord: “Party organisation, however, is the effect, not the cause of party.” (ibid., 21)

<sup>158</sup> PRW, 118.

<sup>159</sup> Frank O’Gorman, op.cit., 14.

<sup>160</sup> Ibid., 18: “[T]he failure of the ’45, leaving the Protestant Succession incontestably secure, deprived the Whigs of their *raison d’être* (...) George II had capitulated to the Pelhams in the 1740s and to Pitt in the 1750s and he put up little resistance to their political domination in the closing years of his reign. George III succeeded to the throne at a time not only when the monarchy was at its lowest ebb but when the Whigs had lost their ideals and were losing their unity.”

<sup>161</sup> Stephen R. Graubard, op.cit., 23: “It was impossible for Rockingham to foresee in 1765 how dependent he would become on his gifted Irish secretary. (...) Burke made his master’s name.” Se også Lock, op.cit., 1:267.

ønsker. Burke hadde en mye lavere sosial bakgrunn enn de fleste i Rockingham-kretsen,<sup>162</sup> men tilknytningen var – selv om den kom i en for ham vanskelig økonomisk situasjon – frivillig. Det vil ikke være feil å si at Rockingham og hans likesinnede eksemplifiserte den desinteresserte, økonomisk uavhengige og opplyste adelsmann som (i følge Burke) kunne sikre at Storbritannia ville bli styrt i riktig retning.<sup>163</sup> Namier og hans disipler har en altfor ensidig tilnærming til politikk når de hevder at politikk kun må fortolkes som posisjonering innen et maktspill.<sup>164</sup> Et annet avgjørende punkt for å oppvurdere Burke som selvstendig tenker i Rockingham-kretsen, er jo nettopp at hans politiske virke er i overensstemmelse med hans naturoppfatning og uttalt allerede før 1765, noe jeg vil prøve å vise i det følgende.

Burkes inntreden i politikken i 1765, betyr at han kastes ut i en politisk hverdag der agendaen i stor grad er Amerika. Allerede samme år får Rockingham danne regjering for første gang, og noe av det første som blir gjort, er å prøve å rette opp forholdet til koloniene. Samtidig er den politiske hverdag stadig merket av maktfordelings-kontroversen som skissert ovenfor. Det betyr at krangelen mellom George og Parlamentet ligger latent i alle politiske spørsmål. Jeg vil derfor undersøke hvordan Burke behandlet maktfordelingsproblemet, for senere å komme tilbake til hvordan han behandlet Amerika-problemet. Og i begge problemkomplekser bruker Burke historiske argumenter.

---

<sup>162</sup> Ifølge Graubard (op.cit., 6) eksemplifiserer Burke hvordan politisk virke tar en ny vending i 1700-tallets Storbritannia: "Beginning in the eighteenth century, another sort of person began to make his appearance in Parliament. This was the "professional" who lacked rank and fortune, but expected intelligence and ambition to serve in their stead, bringing as their prize political office. As parvenus, these men were in a delicate position; in an assembly of wealthy and independent "amateurs," they needed to be wary lest they strike a discordant note."

<sup>163</sup> Se for eksempel Lock, op.cit., 1:211–214.

<sup>164</sup> Se også Isaac Kramnick, "The Left and Edmund Burke", 198–9.



## ANVENDELSEN AV NATUROPPFATNINGEN I DET POLITISKE VIRKE

### Burke og forfatningsdebatten: Ancient Constitution, 1688 og 1760

[T]o be a Whig on the business of an hundred years ago, is very consistent with every advantage of present servility. The power of the Crown, almost dead and rotten as Prerogative, has grown up anew, with much more strength, and far less odium, under the name of Influence.

Edmund Burke<sup>165</sup>

Burke hadde – som vi har sett i sin ”English History” – vist hvordan britene anno 1760 var en funksjon av forskjellige folkeslags interaksjon, med de britiske øyer som geografisk arena. Stadig hadde han kommet tilbake til de engelske ”friheter”. Vi har imidlertid også sett at Burke foretar en vri som gjør at han overkommer kløften som oppsto mellom historisk faktisk korrekthet (Spelman funn) og whiggenes ønske om å opprettholde (eller snarere gjenskape) de engelske friheter. Dette gjorde Burke ved å si at det som hadde satt seg som en vane – for vanen er jo legitim ifølge Burke –, er en slags ”godvilje” fra kongens side ved stadig å gi ”grants” til de engelske baronene. Burkes maktfordeling er derfor ikke mindre ”whigsk” når han begir seg ut i politikken i 1765: Uansett hvordan Burkes historiesyn står seg mot den typiske whig-historiker, æret han den dunkle britiske forfatningen – samtidig som han hevdet ”the grievances (...) which we vindicated on the Stuarts”<sup>166</sup> (121), og han mener at Georges politiske selvhevdning er hybris overfor Parlamentet.

Snarlig etter Georges innsettelse i 1760 dukket som vi har sett ryktene om de såkalte ”King’s Friends”<sup>167</sup> og ”det doble kabinettet” opp. Burkes *Thoughts on the Cause on the Present Discontents* (1770), som skulle bli Rockingham-kretsens manifest eller credo, tar for seg denne ”konspirasjonsteorien”. Burke bekrefter i *Present Discontents* whiggenes fortolkning av 1688–89:

At the Revolution, the Crown, deprived, for the ends of the Revolution itself, of many prerogatives, was found too weak to struggle against all the difficulties which pressed so new and unsettled a Government. The Court was obliged therefore to delegate a part of its powers to men of such interest as could support, and of such fidelity as would adhere to, its establishment. (...) This connexion,

---

<sup>165</sup> *Thoughts on the Cause of the Present Discontents*, i PRW, 121–3.

<sup>166</sup> Ibid., 121. Heretter vil henvisninger til *Present Discontents* forekomme i parentes i brødteksten.

<sup>167</sup> Med Burkes egne ord: ”The name by which they chuse to distinguish themselves (...), by an invidious exclusion of the rest of his Majesty’s most loyal and affectionate subjects.” (PRW, 141)

necessary at first, continued long after convenient; and properly conducted might indeed be an useful instrument of Government. (124)

Hovedbudskapet i *Present Discontents* er at for å unngå tyranni, må de *riktige* mennene komme til makten. De riktige mennene er for Burke det jordeiende aristokratiet, “godhjertede” og desinteresserte. Dette kommer til uttrykk i Burkes inversjon av Pitt d.e. sitt “measures, not men”.<sup>168</sup> Burke har ikke en ensidig oppfatning av mennesket og dets potensial; han tar høyde for at mennesket både kan være naturlig godt og naturlig dårlig: “We must soften into a credulity below the milkiness of infancy, to think all men virtuous.” (144) Som vi har sett er menneskets “naturlig tilstand” å være sosialt; siden han ikke opererer med noe presosialt stadium, har han heller ingen “enten-eller”-tro på mennesket som godt eller ondt.

Dette gjelder selvsagt også Monarken. Monarkens vilkårlighet må holdes i sjakk: “One great end undoubtedly of a mixed Government like ours, composed of Monarchy, and of controls, on the part of the higher people and the lower, is that the Prince shall not be able to violate the laws.” (143–4) Men derfor er det også viktig at det er de rette menn som deler benk med Burke i Underhuset. For (den positive) loven er ikke alt:

The laws reach but a very little way. Constitute Government how you please, infinitely the greater part of it must depend upon the exercise of the powers which are left at large to the prudence and uprightness of Ministers of State. Even all the use and potency of the laws depends upon them. Without them, your Commonwealth is no better than a scheme upon paper; and not a living, acting, effective constitution. (144)

Med de rette desinteresserte personene bak roret blir Storbritannia bedre enn et demokrati: “The frame of our Commonwealth did not admit of such an actual [popular] election: but it provided as well, and (while the spirit of the constitution is preserved) better for all the effects of it than by the method of suffrage in any democratic State whatsoever.” (145) Det er dette som ligger bak “When bad men combine, the good must associate” (184). Bute spørker i kulissene, og nå må Rockingham på banen for å sikre forfatningen og samfunnet.

Burke bruker sin historiske metode i analysen av problemene som dukket opp med “King’s Friends”. Storbritannia er forfatningsmessig konstituert på en spesiell (partikulær) måte, og dette er godartet i seg selv, fordi det er i tråd med “the genius of the people” (149).<sup>169</sup> På denne måten kan Burke hevde at Storbritannia er bedre enn et “rent demokrati”, selv om han erklærer seg på *folkets* side. Men med “folket” mener Burke ikke summen av enkeltindivider, som med matematisk flertall vil kunne bekrefte eller forkaste herskeren eller lovene, men

---

<sup>168</sup> Se for eksempel Lock, op.cit., 1:278.

<sup>169</sup> Troen på det generaliserte folket hadde Burke fra Montesquieu, som vi har sett i forrige kapittel.

snarere den metafysiske størrelsen *folket*, som er mer enn summen av enkeltdelene: folket består av tradisjonen, tankesettet, forfedrene og etterkommerne.<sup>170</sup> Burke trodde heller ikke på den jevne borgers dømmekraft:

It is very rare indeed for men to be wrong in their feelings concerning public misconduct; as rare to be right in their speculation upon the cause of it. I have constantly observed, that the generality of people are fifty years, at least, behind-hand in their politicks. There are but very few, who are capable of comparing and digesting what passes before their eyes at different times and occasions, so as to form the whole into a distinct system. (121)

I de velkjente ordene fra “Speech On the Reform of the Representation in the House of Commons” (mai 1782) ser vi noe av den samme skepsisen overfor folkets dømmekraft, som imidlertid oppveies av den generelle dømmekraften i det organiske og historiske samfunnet:

Nor is prescription of government formed upon blind, unmeaning prejudices. For man is a most unwise and a most wise being. The individual is foolish; the multitude, for the moment, is foolish, when they act without deliberation; but the species is wise, and, when time is given to it, as a species it always acts right.<sup>171</sup>

Når Burke skal forklare fremveksten av den britiske forfatningen som han selv forsvarer, gjør han det ved å innrømme Underhuset et helt annet opphav enn den formen det hadde på Burkes egen tid; samtidig er Underhuset legitimt, for det har “grodd seg til” forfatningen.

I hope I shall be indulged in a few observations on the nature and character of [the House of Commons]; not with regard to its *legal form and power*, but to its *spirit*, and to the purposes it is meant to answer in the constitution. The House of Commons was supposed originally to be *no part of the standing Government of this country*. It was considered as a *controul*, issuing *immediately* from the people (...). It was hoped that, being of a middle nature between subject and Government, they would feel with a more tender and a nearer interest every thing that concerned the people, than the other remoter and more permanent parts of Legislature [m.a.o. Overhuset]. Whatever alterations time and the necessary accommodation of business may have introduced, this character can never be sustained, unless the House of Commons shall be made to bear some stamp of the actual disposition of the people at large. (159–50)

Historikeren Burke hadde hevdet at angelsaksernes Witenagemot var “hvermannsens” måte å delta i det politiske liv på. På denne tiden var Magna Carta ennå langt unna i tid. Det er interessant å merke seg at Burke viser til Underhusets *ånd* og ikke dets faktiske (lovskrevne) form og makt. Samtidig viser konstitusjonsdebatten også Burkes “ahistoriske” side. Det er klart at folkets levevis (*manners*) endres, allikevel er det noe som alltid må være det samme. Størrelser som *folket*, *herskeren*, *eiendom* etc. vil alltid være de brikkene historien må bruke.

---

<sup>170</sup> Jfr. Stephen R. Graubard, op.cit., 79: “Burke recognized an entity called the PEOPLE when he saw ‘great multitudes act together, under that discipline of nature.’”

<sup>171</sup> *Works*, 7:95 [“Speech on a motion for a committee to inquire into the state of the representation of the Commons in Parliament”, 7. mai 1782].

Likeledes er mennesket til alle tider utstyrt med de samme evnene og kan til alle tider bruke disse evnene på en gal eller riktig måte. Anvendt på det politiske blir det slik: “Every age has its manners, and its politicks dependent upon them.” (122) Den vise politiker klarer nettopp å skjelne mellom det konstante og det relative:

Such complaints and humours have existed in all times; yet as all times have *not* been alike, true political sagacity manifests itself, in distinguishing that complaint which only characterizes the general infirmity of human nature, from those which are symptoms of the particular distemperature of our own air and season. (117)

Slik er altså Burkes syn på Englands forfatning. Takket være historien, hensiktsmessighetsorienterte politikere og vanens makt har dagens politiske system blitt “evolusjonert” frem. All makt har sitt grunnlag i folket, men et råd av oppegående og ansvarlige personer (dvs. de med eiendom) trengs for å stagge en til tider rabiatt kongemakt. Da Burke skrev *Present Discontents*, var Amerikaproblemet blitt stadig mer presserende. Og spørsmålet blir om ikke kolonistene også er en del av den britiske tradisjon.

## Burke og amerikaproblemet: Rettighetenes tradisjonalitet

An Englishman is the unfittest person on earth, to argue another Englishman into slavery.<sup>172</sup>

I am charged with being an American. If warm affection, towards those over whom I claim any share of authority, be a crime, I am guilty of this charge.<sup>173</sup>

Edmund Burke

I juli 1766, bare ett år etter at Rockingham fikk regjeringsmakt første gang, ble hans regjering oppløst. Da hadde Rockingham-kretsen allerede rukket å foreta noen signifikante politiske handlinger i forhold til Amerika. I én manøver, så og si, fjernet de den omstridte Stamp Act (vedtatt av George Grenville i mars 1765), samtidig som de vedtok Declaratory Act. Fjerningen av Stamp Act var en handling basert på praktisk ettergivenhet; men det var samtidig viktig å sette kolonistene litt på plass – Storbritannia skulle ikke miste ansikt. Derfor ble Declaratory Act vedtatt. Slik rettfærdiggjør Burke Declaratory Act:

---

<sup>172</sup> *Speech on Conciliation with America* (1775), i *PRW*, 232.

<sup>173</sup> *Works*, 2:222 [“Letter to the Sheriffs of Bristol on the Affairs of America”, 1777]. Det er verdt å nevne at Burke var parlamentsrepresentant for Bristol i årene fra 1774 til 1780. Å bli valgt i Bristol, en av de viktigste byene i 1700-tallets England, var prestisjefullt for Burke, som tidligere hadde representert den “halvråttne” valgkretsen Wendover. Allikevel skulle hans forhold til byen bli noe anstrengt. Burke brydde seg nemlig ikke spesielt om velgernes mening; han sto alltid hardnakket på at det var *personen* som ble valgt inn i parlamentet, ikke velgernes meninger. (Representanten var altså ikke representant i ordets fulle betydning; han sto bare til ansvar overfor seg selv.) Bristols posisjon som landets “andre by” skyldtes særlig den geografiske beliggenheten, som gjorde handel med Amerika og Irland lukrativ. Likevel skulle borgerskapet der ikke forstå Burkes argumenter for å holde Amerika innenfor Imperiets grenser.

If the then ministry resolved first to declare the right [Declaratory Act], it was not from any opinion they entertained of its future use in regular taxation. Their opinions were full and declared against the ordinary use of such a power. But it was plain, that the general reasonings which were employed against that power went directly to our whole legislative right; and one part of it could not be yielded to such arguments, without a virtual surrender of all the rest.<sup>174</sup>

Vedtagelsen av Declaratory Act var også ment som en prinsipiell “unnskyldning” overfor befolkningen i Storbritannia, som ikke hadde noe særlig til overs for kolonistenes “no taxation without representation”. Å fjerne Stamp Act samtidig med å vedta Declaratory Act, altså en gylden middelvei, ble stående som Rockinghams store prosjekt.<sup>175</sup> Etter at Rockingham ble fravristet makten, utøvet gruppen hans hard opposisjon frem til neste og siste regjeringsperiode, men den startet ikke før 17 år senere. Da var i realiteten Uavhengighetskrigen allerede tapt for britene. Rockingham-kretsen markerte seg – i samtiden og for ettertiden – som “venner av Amerika”. Men både samtiden og ettertiden misforsto nok noe av vennligheten.<sup>176</sup>

Burke og resten av Rockingham-kretsen mente oppriktig at det var galt å skattlegge koloniene når de ikke var representert i Parlamentet. Men det var like galt av kolonistene å tro at de kunne bestemme selv. Derfor fastslår Declaratory Act på et generelt grunnlag: “(...) the said colonies and plantations in *America* have been, are, and of right ought to be, subordinate unto, and dependent upon the imperial crown and Parliament of *Great Britain* (...).”<sup>177</sup> Britisk konstitusjonelt overherredømme er “just, wise, and necessary (...).”<sup>178</sup> Og det er ikke på noe tidspunkt Rockinghams hensikt å gi slipp på Amerika før alle formålstjenlige politiske midler var prøvd; Amerika skulle så absolutt være en del av Imperiet. Det ville begge parter være tjent med. Burkes handlinger i Amerika-spørsmålet var altså ikke et utslag av “pur” liberalisme eller ”godhet”, slik mange senere har tolket det, men av godartet og praktisk innstilt *overherredømme*:

The distractions of the British empire were composed, by *the repeal of the American stamp act*; But the constitutional superiority of Great Britain was preserved by *the act for securing the dependence of the colonies*. (...) The trade of America was set free from injudicious and ruinous impositions, – its revenue was improved, and settled upon a rational foundation, – its commerce extended

---

<sup>174</sup> Works, 1:397–8 [*Observations on a late Publication on the Present State of the Nation*, 1769].

<sup>175</sup> Burke kom stadig tilbake til at Storbritannia hadde prinsipielt overherredømme og at det ikke skulle opphøre.

<sup>176</sup> Det er egentlig et paradoks at de som misforstår Burkes “vennlighet”, fordømmer hans politiske virke som helhet. Mønnesland, f.eks., mener til og med at Burke er “kjent for sine taler (år 1775) til fordel for uavhengighet for de amerikanske koloniene.”

<sup>177</sup> 1. 6 George III, c. 12, *The Statutes at Large*, ed. Danby Pickering (London, 1767), XXVII, 19–20.

<sup>178</sup> Works, 2:86 [*Speech at his Arrival at Bristol*].

with foreign countries; while all the advantages were secured to Great Britain  
(....)<sup>179</sup>

Burke mente oppriktig at begge parter hadde alt å tape på en åpen konflikt, men også alt å vinne på fortsatt fredelig samhandling. Dette ville være hensiktsmessig politikk. Men historien ville noe annet: I 1767 ble Townshend-skattene vedtatt, og fra nå av eskalerte konflikten. Men det hindret ikke den standhaftige Burke i å fortsette å tale kolonistenes sak (eller det som ble oppfattet som det).

Til grunn for Burkes tanker rundt Amerikaproblemet ligger stadig hans tradisjonalisme og lurer. For kolonistene kunne simpelthen *ikke* behandles på den måten Moderlandet gjorde. Praktisk talt hele befolkningen i Nordamerika var utvandret fra de britiske øyer, og kolonistene hadde derfor “internalisert” psykologisk den britiske tradisjonen på lik linje med de “gamle” britene (om ikke mer):

First, the people of the Colonies are descendents of Englishmen. (...) They are therefore not only devoted to Liberty, but to Liberty according to English ideas, and on English principles.<sup>180</sup>

Amerikanernes levevis (*manners*) var m.a.o. britenes ditto. Engelske friheter er jo, som vi har sett, et noe ullent begrep, men her er det klart at Burke mener folkets rett til å selv bestemme skatting i eget parlament. Og fortsatt er jo Westminster amerikanernes “eget” parlament.

Thomas Paines og Thomas Jeffersons skuffelse over *Reflections on the Revolution in France*<sup>181</sup> blir kanskje ikke så overraskende når vi ser hva Burke sa i 1775, året før Uavhengighetserklæringen:

[W]e must govern America, according to that nature, and to those circumstances; and not according to our own imaginations; not according to abstract ideas of right; by no means according to mere general theories of government, the resort to which appears to me, in our present situation, no better than arrant trifling.<sup>182</sup>

Sitatet har dobbelt brodd: Det er ikke ment å skulle gjendrive radikale amerikaneres “metafysiske” frihetstrang, selv om kritikken av “abstract ideas of right” også rammer deres

---

<sup>179</sup> *Works*, 1:265–6 [A Short Account of a Late Short Administration, 1766].

<sup>180</sup> *PRW*, 222 [Conciliation with America]. Nøyaktig samme argumentasjon hadde Jefferson selv brukt i 1774, i hans *Summary View of the Rights of British America*: Jefferson hevdet at da sakserne erobret Storbritannia, var de aldri gjenstand for kontroll fra moderlandet på kontinentet: “(...) no circumstance has occurred to distinguish materially the British from the Saxon emigration.” Sitert i Trevor H. Colbourn, op.cit., 66.

<sup>181</sup> Thomas Paine, *The Rights of Man*, 4: “I am the more astonished and disappointed at this conduct in Mr. Burke, as (...) I had formed other expectations.” Og etter å ha lest gjennom *Reflections* skal Thomas Jefferson ha uttalt: “The Revolution in France does not astonish me so much as the revolution in Mr. Burke.” *The Writings and Speeches of Edmund Burke: Vol. 8, The French Revolution 1790-1794*, 13 (introduksjon av L. G. Mitchell).

<sup>182</sup> *PRW*, 212 [Conciliation with America].

argumentasjon på en prinsipiell måte, jfr. Uavhengighetserklæringens “We hold these truths to be selv-evident, ...”, “it is the Right of the People ...” etc.<sup>183</sup>

På dette stadiet kan det kanskje være interessant å se at Jefferson selv brukte *historien* for å legitimere amerikanernes selvhevdelse: “(...) Jefferson revealed [i 1774] an identification of the good with the ancestral rather than with the rational. He was unquestionably optimistic about the future but quite historical in his approach to the present.”<sup>184</sup> Angelsakserne hadde vandret fra kontinentet over til Storbritannia og dermed brakt med seg sine vaner *uten* å være gjenstand for kontroll fra det “gamle” kontinentet.<sup>185</sup> Analogien er opplagt: Amerika er det nye Storbritannia; og slik de britiske frihetene hadde “satt seg” i England, skulle amerikanerne også ha sin frihet. Jefferson kan altså bruke historien til å rettferdiggjøre Uavhengighetserklæringen; Burke kan bruke historisk tradisjonalisme til å rettferdiggjøre ettergivenhet. Selv om begge bruker den britiske historien som legitimering, kan forskjellen også forklares slik: bak Jeffersons argument ligger whighistorien fra århundret før, bak Burkes standpunkt ligger en mer tradisjonalistisk menneske- og samfunnsoppfatning.

Men Burkes *Conciliation with America* var ikke ment for befolkningen i Amerika.

Uavhengighetserklæringen var ennå ikke formulert; talen (som Burke utga skriftlig) var ment å skulle påvirke britisk opinion, og argumentet hadde til hensikt å vise at i stedet for å klamre seg til Moderlandets *rett* til å skattlegge koloniene, ville fornuftig politikk (*expediency*) være å vise ettergivenhet. På den måten kunne man unngå at motsetningene mellom koloniene og moderlandet ble så store at et brudd ville bli uunngåelig, for Burke hadde analysert den praktiske situasjonen og kommet til at Storbritannia overhodet ikke ville kunne holde på Amerika ved makt i lengden: Dersom det ble krig ville England tape; det var bare å vise til de gitte omstendigheter. I tillegg til kolonistenes “unormalt” store frihetstrang er verdens beskaftelse et naturlig og uoverkommelig hinder:

Three thousand miles of ocean lie between you and them. No contrivance can prevent the effect of this distance, in weakening Government. Seas roll, and

---

<sup>183</sup> Burke hadde selv hevdet en “abstrakt rettighet” da han forsvarte Declaratory Act. Men Declaratory Act var ikke abstrakt på den samme måten: den sprang ut fra makt, en makt som også hadde tiden å vise til. Den er en rettighet basert på *faktiske omstendigheter*, til forskjell fra vilkårlig makt (for eksempel kongens “vilkårlige” makt) og til forskjell fra abstrakte “metafysiske” rettigheter. I motsetning til tidligere whig-historikere hadde Burke i “English History” akseptert maktbasert rett, som vi har sett. Aksepteringen av den normanniske invasjonen er et eksempel på dette.

<sup>184</sup> Trevor H. Colbourn, “Thomas Jefferson’s Use of the Past” (*The William and Mary Quarterly*, 3. serie, 15, nr. 1, 1958), 66.

<sup>185</sup> Ibid.

months pass, between the order and the execution; and the want of a speedy explanation of a single point is enough to defeat an whole system.<sup>186</sup>

Historien viser at Burke ikke tok feil da han sa at kolonistene hadde sterk nok vilje til å bryte seg løs; hvorvidt de hadde holdt seg i skinnet uten te-tollen forblir et ubesvart spørsmål.

Thomas Paine sa følgende i 1776:

[A]ll those who espouse the doctrine of reconciliation, may be included within the following descriptions. Interested men, who are not to be trusted; weak men who *cannot* see; prejudiced men who *will not* see; and a certain set of moderate men, who think better of the European world than it deserves; and this last class by an ill-judged deliberation, will be the cause of more calamities to this continent than all the other three.<sup>187</sup>

Burke var koloniagent for New York fra 1770, noe motstanderne hans ikke unnlot å påpeke.<sup>188</sup> Burke var også fordomsfull, noe han begrunnet med vår beskaffenhets hang til vaner og tradisjon samt vår skrøpelige fornuft. Og han trodde frem til 1776 at begge parter kunne leve under britisk overherredømme i fredelig handel. Begge parter hadde jo den samme historien og tradisjonen.

Vi ser altså at Burkes praktiske holdning til Amerika-spørsmålet også er forenlig med hans natursyn. Fra England ble ønsket om sterk kontroll over koloniene begrunnet i deres prinsipielle rett. At Burke hevdet prinsippenes rettmessighet samtidig som han mente det var uhensiktsmessig å hevde dem i praksis er et eksempel på *hensiktsmessighetsprinsippet*. Fra den andre siden, altså Amerika, ble det argumentert ut fra kolonistenes “naturlige rettigheter”, et argument som kuliminerte i den amerikanske uavhengighetserklæringen. Burke møter argumenter fra dette hold med kritikk av generelle abstrakte teorier, altså det jeg har kalt rasjonalitetskritikk (som igjen henger sammen med hensiktsmessighetsprinsippet). Alle tankeformene – tradisjonalitet, rasjonalitetskritikk og hensiktsmessighet – er forenlige med Burkes generelle oppfatning av natur.

Konstitusjonsproblematikken og Amerikaproblemet var derimot av begrenset viktighet for Burke i forhold til det som skulle komme i 1789, selv om de franske revolusjonære lot seg inspirere av den amerikanske løsrivelsen.

---

<sup>186</sup> *PRW*, 226 [Conciliation with America].

<sup>187</sup> Thomas Paine, *Common Sense* (London: Penguin Books, 1986), 88.

<sup>188</sup> Se f.eks. Lock, 1:388.



## 5. KATAKLYSMEN I 1789

After the French Revolution, the rise and fall of Rome became an essentially antiquarian study.

Iain Hampsher-Monk<sup>189</sup>

Den franske revolusjon i 1789 skulle for alltid forandre europeisk politikk, både hva gjaldt Europas fysiske statsgrenser og politisk teori. Britisk partipolitikk blir fullstendig snudd på hodet.<sup>190</sup> Kaoset i partikonstellasjonene sier oss at 1789 brakte noe *nytt*, noe som var så nytt at partiene ikke hadde klarlagte handlingsstrategier som kunne hjelpe dem i den nye situasjonen. Eksisterende ideologier var egentlig ubrukelige til å forstå hendelsene i Frankrike, og parlamentarikerne hadde rett og slett ikke forestilt seg muligheten for en så omfattende omkalfatring som 1789 betød, derfor omdefineres partigrensene. Bruddet mellom Charles James Fox (som var Burkes venn og nærmeste politiske forbindelse etter Rockinghams død i 1782) og Burke som en følge av deres ulike oppfatning av revolusjonen, er et godt eksempel på dette.

At Romas historie, selve yndlingstemaet til filosofer og historikere (som Montesquieu), nå skulle miste interesse og aktualitet sier også mye, for det vitner om at den historio-politiske forståelsesrammen sprenge fullstendig. Dermed skapes også ett nytt begrepsinnhold; revolusjon er ikke lenger bare revolusjon.

Da nyheten om Revolusjonen nådde England, var reaksjonene delte. At Burke var relativt raskt ute med sin fordømmelse av revolusjonen (i *Reflections on the Revolution in France*, november 1790), vitner om at hans respons var tuftet på et ferdig “skript” som var resultatet av et relativt stabilt mentalt univers. Jeg har prøvd å vise at Burkes naturoppfatning var formet allerede før 1765, og at den lå til grunn for et utvalg av hans tidligere politiske handlinger. Det er allikevel i 1789 det hele topper seg, for nå måtte han bruke alle sine mentale krefter og retoriske evner for å hindre at det han så på som fullstendig ødeleggende ideer, skulle spres til hans eget hjemland.

*Reflections on the Revolution in France* utkom 1. november 1790 og avstedkom øyeblikkelig en rekke negative reaksjoner. De mest kjente er Thomas Paines “Rights of Man”, Mary Wollstonecrafts “Vindication of the Rights of Men” og James Macintosh sin *Vindicae*

---

<sup>189</sup> Iain Hampsher-Monk (red.), *The Impact of the French Revolution: Texts from Britain in the 1790s* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 1.

<sup>190</sup> Ibid., 5.

*Gallicae*.<sup>191</sup> I tillegg vender mange ham ryggen i Parlamentet. I resepsjonshistorien til *Reflections* kan vi sette et vagt skille allerede i 1793, for Terroren gjorde at mange briter etter hvert skulle akseptere Burkes fortolkning av revolusjonen.<sup>192</sup>

Jeg vil ikke presentere noen ny fortolkning av *Reflections*. Boken er gjennomfortolket, og velkjente er dens hovedtemaer: Engelskmenn som hedrer Den franske revolusjonen som et fransk 1688, tar substansielt feil. Alle teorier om staten og menneskerettigheter som ikke baserer seg på erfaring eller tradisjon, er i beste fall ubrukelige, i verste fall fremmedgjørende. Institusjoner som består er legitime nettopp fordi de består. En sterk statskirke er nødvendig for å sikre samfunnet mot ødeleggende ateistiske strømninger. Dette er velkjente temaer, og jeg vil derfor heller konsentrere meg om hvordan *Reflections* og de påfølgende skrifter kan leses som uttrykk for hvordan det *grensesprengende* aspektet ved revolusjonen reflekteres hos Burke. Jeg vil lese *Reflections* som et Burkes forsøk på å hindre andre *engelskmenn* i å gjøre knefall for Revolusjonen; verket retter seg egentlig ikke mot Frankrike (eller resten av Europa for den saks skyld). Etter utgivelsen av *Reflections* skulle Burke fortsette å skrive taler, pamfletter og brev mot de revolusjonære, og utenrikspolitikk blir et stadig viktigere tema, ettersom Burke erfarer at Revolusjonen ikke lar seg stoppe på noen lettvinnt måte. Det er min påstand at Burkes oppfatning av naturen ikke endrer seg som en konsekvens av Revolusjonen: Gud er fortsatt garantist for den menneskelige beskaffenhet, historiens gang og samfunnets form. Og derfor ville Burke kjempe mot Revolusjonen helt til det siste.

## DEN FRANSKE REVOLUSJON SOM HYBRIS

Jeg vil altså først se på Burkes kritikk av det *konstruktivistiske* aspektet ved Den franske revolusjon, altså det at franskmennene i 1789 – ifølge Burke – gikk *mot* naturen. Burke fortolket hendelsene sommeren 1789 og Nasjonalforsamlingens erklæring om “menneskets og borgerens rettigheter”<sup>193</sup> som uvettig politikk. Nye og “kunstige” doktriner og teorier ble

---

<sup>191</sup> En god antologi over de litterære reaksjonene på *Reflections* finnes i Iain Hampsher-Monk, op.cit.

<sup>192</sup> Revolusjonens gang skulle f.eks. få diktere som Coleridge og Wordsworth til å moderere sin kritikk av Burke. Ifølge James Conniff slo også Mary Wollstonecraft om, fra sitt lynraske angrep på Burke i november 1790 til sin mer moderate *An Historical and Moral View of the French Revolution; and the Effect It Has produced in Europe* (1794). James Conniff, “Edmund Burke and His Critics: The case of Mary Wollstonecraft”, *Journal of the History of Ideas*, 60, nr. 2 (1999), 308; 316.

<sup>193</sup> *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* / *The Declaration of the Rights of Man and of Citizens*, i Hampsher-Monk, op.cit., 34–36. Denne engelske versjonen er den som ble brukt i Paines *Rights of Man*.

konstruert av “the professor[s] of metaphysics”<sup>194</sup>, som er Burkes nedsettende betegnelse på de franske opplysningsfilosofene, istedenfor av den *pragmatiske* politiker. Burkes nedsettende bruk av “doktriner”, “abstrakt tenkning”, “metafysikk” og “spekulasjon” viser oss at han fortsatt er like kritisk til den menneskelige fornuft som han alltid hadde vært. Denne rasjonalitetskritikken og tradisjonalismen kommer til uttrykk gjennom Burkes kritikk av den franske menneskeretterklæring og gjennom hans forsvar for gamle institusjoner (den *prosedurale* konservatismen), og disse to elementene henger ubrytelig sammen hos Burke.

*Reflections* er spekket med rasjonalitetskritikk, og Burke setter ofte “teoriene” i kontrast til “natur”. For eksempel er britenes “rational [!] and manly freedom” et produkt av “nature rather than (...) speculations” (276). For å vise at han står på virkelighetens (naturens) side – og samtidig for å støtte seg på det newtonske vitenskapsidealet –, nedvurderer Burke “metafysikk” anvendt i samfunnssfæren: “These metaphysic rights entering into common life, like rays of light which pierce into a dense medium, are, by the laws of Nature, refracted from their straight line.” (312) Allerede i 1758 formulerte Burke seg slik: “Men never gain anything, by forcing Nature to conform to their Politicks.”<sup>195</sup> I 1789 er metafysikkprofessorene “so taken up with their theories about the rights of man, that they have totally forgot his nature. Without opening one new avenue to the understanding, they have succeeded in stopping up those that lead to the heart.” (316) Eksemplene er tallrike. Og ved siden av *naturen* setter Burke *tradisjonen* som gyldig rettesnor, for tradisjonen – eller vanen – er, som vi har sett, menneskets *andre natur*.<sup>196</sup> For å sette det litt på spissen: tradisjon er lik natur for Burke.

Dermed kan Burke legitimere fordommer. Han rettferdiggjør fordommer både ved å forkaste rasjonaliteten og ved å vise at fordommene har et *andre natur*-aspekt:

[I]n this enlightened age I am bold enough to confess that we are generally men of untaught feelings: that, instead of casting away all our old prejudices, we cherish them to a very considerable degree; and (...) we cherish them because they are prejudices; and the longer they have lasted, and the more generally they have prevailed, the more we cherish them. We are afraid to put men to live and trade each on his own private stock of reason; because we suspect that the stock in each man is small, and that the individuals would do better to avail themselves of the general bank and capital of nations and of ages (...). Prejudice is of ready application in the emergency; it previously engages the mind in a steady course of wisdom and virtue, and does not leave the man hesitating in the moment of

---

<sup>194</sup> *Works*, 3:311 [*Reflections on the Revolution in France*]. Sitater fra denne vil her forekomme i parentes i brødteksten.

<sup>195</sup> *Note-Book*, 68 [*Religion of No efficacy considered as a State Engine*].

<sup>196</sup> Som vi har sett tidligere (f.eks. *Works*, 7:292; *Sublime and Beautiful*, 3, V, 124).

decision, skeptical, puzzled, and unresolved. Prejudice renders a man's virtue his habit, and not a series of unconnected acts. Through just prejudice, his duty becomes a part of his nature. (346)

Disse for-dommene<sup>197</sup> er ikke bare praktisk å ha for hånden; de er nødvendige for samfunnet:

By this wise prejudice we are taught to look with horror on those children of their country who are prompt rashly to hack that aged parent in pieces and put him into the kettle of magicians, in hopes that by their poisonous weeds and wild incantations they may regenerate the paternal constitution and renovate their father's life. (358–9)

Og fordommene hindrer dermed fremmedgjøring: "In that general territory itself [France], as in the old name of Provinces, the citizens are interested from old prejudices and unreasoned habits, and not on account of the geometric properties of its figure." (494)

I tillegg kan Burke nå rettferdiggjøre institusjoner tradisjonalistisk. På samfunnsplanet fikk Burkes historiske tradisjonisme uttrykk som institusjonell tradisjonisme, altså at institusjoner som har overlevd tidens tann, er legitime i seg selv. I "English History" hadde Burke vist at vi alle er et produkt av historien. I *Reflections* viser Burke hvordan institusjoner også er legitime *fordi* de eksisterer:

Old establishments are tried by their effects. If the people are happy, united, wealthy, and powerful, we presume the rest. We conclude that to be good from whence good is derived. In old establishments various correctives have been found for their aberrations from theory. Indeed, they are the results of various necessities and expediences. They are not often constructed after any theory: theories are rather drawn from them. In them we often see the end best obtained, where the means seem not perfectly reconcilable to what we may fancy was the original scheme. The means taught by experience may be better suited to political ends than those contrived in the original project. They again react upon the primitive constitution, and sometimes improve the design itself, from which they seem to have departed. I think all this might be curiously exemplified in the British Constitution. At worst, the errors and deviations of every kind in reckoning are found and computed, and the ship proceeds in her course. This is the case of old establishments; but in a new and merely theoretic system, it is expected that every contrivance shall appear, on the face of it, to answer its ends, especially where the projectors are no way embarrassed with an endeavor to accommodate the new building to an old one, either in the walls or on the foundations. (460–61)

Disse lange sitatene fanger etter min mening mye av essensen i *Reflections*. I 1790 ser vi at Burke har tatt konsekvensen av den rasjonalitetskritikken han uttrykte allerede i *Sublime and Beautiful*, men som han nektet å innse i "Laws of England". Burke har nå akseptert fullt ut

---

<sup>197</sup> Gadamer's rehabilitering av fordomsbegrepet som forståelsesbetingelse tilsvarer Burkes bruk av begrepet. Burke lar ikke oppsynsfilosofene avkle fordomsbegrepet som "en ubegrunnet dom". Hans-Georg Gadamer, *Sandhed og metode: Grundtræk af en filosofisk hermeneutik* (Århus: Systime Academic, 2004), 258. Burke bruker Gud – som arkitekten bak vår beskaffenhet – som garantist for fordommene, via 1700-tallets teorier om menneskets beskaffenhet.

Matthew Hales “avrasjonalisering” av Loven. For sitatet over er avhengig av en akseptering av Hales oppfatning om at Loven (eller institusjonen) ikke lar seg forstå, hverken empirisk eller rasjonalistisk. For det motsatte ville være å gi de revolusjonære rett til å konstruere nye institusjoner. Burke kan fortsatt mene at loven har forandret seg, og at den er et resultat av en dialektisk interaksjon mellom ulike folkeslags skikker.<sup>198</sup> Men den må allikevel være “dunkel” – den kan ikke lenger være rasjonaliserbar slik den hadde vært i “Laws of England”.

Allikevel er ikke Burke ett hundre prosent konsistent. For i lovtalen om fordommer over finner vi følgende sitat:

Many of our men of speculation, instead of exploding general prejudices, employ their sagacity to discover the latent wisdom which prevails in them. If they find what they seek, (and they seldom fail,) they think it more wise to continue the prejudice, with the reason involved, than to cast away the coat of prejudice, and to leave nothing but the naked reason; because prejudice, with its reason, has a motive to give action to that reason, and an affection which will give it permanence. (346–7)

Jeg vil hevde at Burke her sier at fordommene *lar* seg rasjonalisere; dette er jo nettopp imot den oppfatning at vanene (både lovene og fordommene) ikke kan erfares historisk objektivt. Nøyaktig hvem Burke sikter til med “our men of speculation” er jeg ikke sikker på, men de har i hvert fall vett til å opprettholde fordommene, noe de franske opplysningsfilosofene ikke gjorde. Jeg tror vi her må anta følgende: Dersom en intellektuell elite kunne avkle fordommene og tydelig se den latente visdommen bak dem (de kikker Gud i kortene), så er dette få forunt (men ikke desto mindre mulig). Men for folk flest er en slik innsikt umulig å oppnå. (Hvorvidt sedvanelovene kunne ses på på samme måte, er uklart; Burke innrømmer ikke dette på samme måte som i sitatet over. Allikevel er det en logisk inkonsistens her, for vanene, sedvanelovene og fordommene legitimeres jo på samme måte hos Burke.)

Uansett, mye av Burkes vurdering av det franske eksperiment er tuftet på en kritikk av det han så på som uvettige (!) bruk av fornuften, en bruk som går mot naturlovene og som minner om *hybris*. Burkes kritikk av revolusjonen får dermed karakter av en lovtale for Guds natur: man skal følge naturens vis, man skal ikke jobbe mot den. Man skal ikke fjerne individet fra “the subdivision, (...) the little platoon we belong to in society”, da blir det fremmedgjort, slik det skjedde i Frankrike hvor de nye inndelingene i departementer var i gang. Burkes begrensning

---

<sup>198</sup> I “Laws of England” hadde Burke akseptert “skikkens dialektikk”, men mente likevel at sedvanene lot seg rasjonalisere: “(...) the present system of our laws, like our language and our learning, is a very mixed and heterogeneous mass: in some respects our own; in more borrowed from the policy of foreign nations, and compounded, altered, and variously modified, according to the various necessities which the manners, the religion, and the commerce of the people have at different times imposed.” *Works*, 7:479–80.

av fornuftens virkefelt på 1790-tallet var en gjenklang av hva han hadde skrevet i sin “ungdommelige” *Note-Book*: “There is some general principle operating to produce Customs, that is a more sure guide than our Theories.”<sup>199</sup> En slik “teori” kan være om de franske departementer, og selv om de er matematisk korrekte, er de ikke humane. Vi kan nå se på fortsettelsen av sitatet om “a Good Man” fra side 22: “If in moral subjects his reasoning is not very Correct, his feelings are fine; all the pictures of his Life are rather great, bold, and unconstrained than Perfectly regular; for which reason they are but little liked by a sort of Precise or citizen-Like minds.”<sup>200</sup>

I den uferdige “Tract on the Popery Laws” fra sin tid med Hamilton i Irland sa Burke: “(...) nothing can be more absurd and dangerous than to tamper with the natural foundations of society, in hopes of keeping it up by certain countrivances.”<sup>201</sup> *Sublime and Beautiful* nedvurderer, som vi har sett, rasjonaliteten til fordel for affekter. I “English History” viste Burke hvordan han mente folkegruppens livsform (*manners*) satt seg som tradisjon, som en “andre natur”. I 1775 – under en måned før Lexington og Concord – sa han følgende i et siste forsøk på beholde Amerika i Imperiet:

Man acts from adequate motives relative to his interest; and not on metaphysical speculations. Aristotle, the great master of reasoning, cautions us, and with great weight and propriety, against this species of delusive geometrical accuracy in moral arguments, as the most fallacious of all sophistry.<sup>202</sup>

I *Reflections* skulle Burke kraftig kritisere Frankrikes nye inndeling, som var gjort ut fra matematiske prinsipper, i omtrent samme ordelag:

They have much, but bad, metaphysics, – much, but bad, geometry, – much, but false, proportionate arithmetic; but if it were all as exact as metaphysics, geometry, and arithmetic ought to be, and if their schemes were perfectly consistent in all their parts, it would make only a more fair and sightly vision. It is remarkable, that, in a great arrangement of mankind, not one reference whatsoever is to be found to any thing moral or anything politic, – nothing that relates to the concerns, the actions, the passions, the interests of men. *Hominem non sapiunt*. (473–4)

Rasjonalitetskritikken er basert på Burkes oppfatning av menneskets beskaffenhet. Skulle revolusjonen lykkes, måtte man lage “a revolution in Nature, and provide a new constitution for the human mind.” (500) Og noe slikt er jo ikke mulig. Men som vi snart skal se, åpner Den franske revolusjon for en ny forståelse av rasjonalismens potensial, idet man blir klar

---

<sup>199</sup> *Note-Book*, 90 [“Philosophy and Learning”].

<sup>200</sup> *Note-Book*, 114 [“The Character of a Good Man”].

<sup>201</sup> *PRW*, 102 [“Tract on the Popery Laws”, ca. 1762].

<sup>202</sup> *Works*, 2:170 [Speech on Conciliation with America, 1775].

over at det franske forsøket med å rive historien løs fra naturen ville kunne lykkes – i hvert fall i så stor grad at det politiske revolusjonsbegrepet endres.

## REVOLUSJONEN SOM GRENSESPRENGENDE I TID OG ROM

Before the Revolution one could not possibly be a conservative; after the Revolution one could no longer be a traditionalist – and it was the Revolution that created an insurmountable barrier between the two.

Frank Ankersmit<sup>203</sup>

Burkes natursyn vil forme hans møte med den franske revolusjons nye “tid-lighet”. Jeg vil her prøve å skissere hvordan Burke etterhvert utvikler en forståelse av revolusjonen som et grensesprengende fenomen, både i tid og rom, som en effekt av at ser at de revolusjonæres hybris ikke straffer seg. Dette fenomenet sprenger rammene for Burkes historieforståelse og dermed hans samfunnsoppfatning: Før 1789 kan politikk utformes på grunnlag av (historisk) erfaring eller ved tradisjonalisme. Ettersom tiden går og Revolusjonen består, blir det klart for ham at dette ikke nødvendigvis lenger er mulig. Denne nye innsikten kan eksemplifiseres ved at Revolusjonen blir utenrikspolitisk relevant – den er jo i starten egentlig et rent fransk anliggende – og deretter ved at historien bryter ut av sine vante kategorier. I 1790, da Burke systematiserte sine tanker om revolusjonen for første gang, hadde revolusjonen fortsatt karakter av eksperiment. Men i de senere skriftene hans kan vi øyne en liten forskyvning i hans behandling av revolusjonen, ettersom det ble tydeligere at den ikke ville stoppe. Burke har i 1790 ennå ikke konfrontert muligheten for at revolusjonen skal overleve sine første år (selv om han med sine profetier vedrørende Terroren og militærdiktatur viser at han hadde tenkt tanken om revolusjonen i et fremtidspekt).

\*\*\*

I *Thoughts on French Affairs*, som utkom i starten av 1792, er det underliggende temaet omtrent det følgende: Siden revolusjonen ikke lar seg stoppe av seg selv, “innenfor” det politiske systemet som har født den, må det handles utenfra. Likeledes i “Heads for Consideration on the Present State of Affairs” (november 1792). Mitt poeng er at Burke i disse skriftene vender tankene sine vekk fra England, men samtidig *tilbake* til England: De revolusjonære franskmennene har gått til krig og Revolusjonen er ikke lenger et realpolitisk

---

<sup>203</sup> Frank R. Ankersmit: *Sublime Historical Experience*. Stanford University Press (Stanford, California 2005), 326.

isolert problem. At ideene kunne smitte over kanalen, var opplagt for Burke; det var derfor han skrev *Reflections*. Men nå står det realpolitisk makt bak ideene, derfor må de europeiske statene komme sammen mot Frankrike. Allerede i 1790 ble det drøftet i Parlamentet hvorvidt man skulle gå til en “pre-emptive strike” mot Frankrike, og Burke talte varmt for det.

Burke mente å ha vist – i tråd med Montesquieu – at folkets levevis henger sammen med dets historie og vice versa. Han hevdet videre at den britiske forfatningen var perfekt i *Storbritannia*, og han mente nok egentlig at den også var allmenngyldig dersom historien fikk gå sin vante gang. Men foreløpig var politikk relativt i forhold til forskjellige folkegrupper og nasjoner. Så at Burke tar til orde for en intervensjon i et annet folks anliggende, er signifikant og viser hvor alvorlig tok det franske eksperimentet for å være. Det var jo ikke bare Burke som ivret for krig – de revolusjonære håpet tross alt på at lignende revolusjoner skulle finne sted i resten av Europa. Revolusjonens teorier er overskridende i romlig forstand.

Man kan selvfølgelig spørre seg om ikke Britannia hadde opplevd store omveltninger i leveviset hennes som en følge av invasjonene hun var blitt utsatt for – Burke hadde i “English History” sagt klart og tydelig at romernes komme medførte forandringer, både på kort og lang sikt, ved at romerretten ble påtvunget britene. *Hele* den engelske historie er en eneste lang invasjonshistorie; Burke hadde selv vist at 1700-tallets brite nettopp var et resultat av at romerne, angelsakserne, danene og til slutt normannerne hadde påført britene sine språk, seder, manerer og lover, og derfor var *nødvendige* for å forklare det britiske samfunnet anno 1760. Dette er helt klart et problem hvis vi skal finne et felles fundament på tvers av hans liv, for kan man ikke si med Burke at den franske revolusjon er legitim dersom den lykkes? Og spres den til England, vil jo tiden sørge for at de nye ideene vokser sammen med de britiske, slik det hadde skjedd f.eks. i 1066.

Å løse dette problemet tror jeg best kan gjøres ved å se på hva som ligger “bak” de forskjellige invasjonene. Forskjellen blir da at de tidligere vellykkete invasjonene ble drevet frem av “vanlige” eller “naturlige” drivkrefter, slike som overbefolkning eller ambisjon. Og i Burkes natursyn var jo ambisjon en helt naturlig del av menneskets lidenskaper. Dette til forskjell fra den franske omveltningen, som ble drevet frem som et aldri tidligere utført eksperiment. Revolusjonen er drevet frem av *rasjonalitet* og ikke en naturlig affekt som ambisjon. Og Revolusjonen hadde karakter av eksperiment, den kunne altså ikke baseres på



presedens.<sup>204</sup> Revolusjonen har alle utsikter til å mislykkes, selv om “[t]he most wonderful things are brought about in many instances by means the most absurd and ridiculous, in the most ridiculous modes, and apparently by the most contemptible instruments.” (243–4) For hensynet til omstendigheter er det første bud i politikken:

The world of contingency and political combination is much larger than we are apt to imagine. We never can say what may or may not happen, without a view to all the actual circumstances. Experience, upon other data than those, is of all things the most delusive. Prudence in new cases can do nothing on grounds of retrospect.<sup>205</sup>

Og den franske revolusjon var så absolutt en “new case”: I tillegg til å overskride nasjonsgrensene med sine ideer skulle den også sprengte de vante måter å tenke politikk på i tidsmessig forstand.

\*\*\*

Revolusjonsbegrepet var frem til 1700-tallet hverken forbeholdt politiske fenomener eller hadde bestemte normative konnotasjoner i det engelske språk.<sup>206</sup> Litt forenklet kan vi si at den astronomisk-tekniske bruken av begrepet settes i sammenheng med politiske omveltninger: Politiske revolusjoner tilsvarte fiksstjernesenes vandring på himmelen, slik Restaurasjonen lager en politisk syklus av Borgerkrigen som tidsmessig hendelse. I sin *Dictionary* fra 1755 ga litteraten Samuel Johnson fire forskjellige eksempler på bruken av “revolusjon”, hvorav én omhandler den politiske bruken (de andre tre dreier seg om *fysisk* syklisk bevegelse) og er temmelig deskriptiv: “Change in the state of a government or country. It is used among us (...) for the change produced by the admission of king William and queen Mary.”<sup>207</sup> At Price og resten av *The Revolution Society* skulle koble 1689 med 1789 er ikke til å undres over (før man ble klar over at begrepsinnholdet var blitt forandret), siden revolusjonen trygt kan

---

<sup>204</sup> Her må skytes inn at selv om Burkes vitenskapssyn er empirisk og eksperimentelt, så er ikke eksperiment gyldig i den *politiske* sfære: “(...) in these gentlemen there is nothing of the tender parental solicitude which fears to cut up the infant for the sake of an experiment.” (*Works*, 3:452) Og eksperiment kan uansett ikke hjelpe oss, da vi har med den *tid-lige* dimensjon å gjøre: “The science of constructing a commonwealth, or renovating it, or reforming it, is, like every other experimental science, not to be taught a priori. Nor is it a short experience that can instruct us in that practical science; because the real effects of moral causes are not always immediate, but that which in the first instance is prejudicial may be excellent in its remoter operation, and its excellence may arise even from the ill effects it produces in the beginning. The reverse also happens; and very plausible schemes, with very pleasing commencements, have often shameful and lamentable conclusions.” (*Ibid.*, 311)

<sup>205</sup> *Works*, 4:349 [*Thoughts on French Affairs*, 1792].

<sup>206</sup> Se f.eks. Felix Gilbert, “Revolution” i *Dictionary of the History of Ideas* (New York: Charles Scribner and Sons, 1973) 4:152–6; Vernon F. Snow, “The Concept of Revolution in Seventeenth-Century England”, *The Historical Journal* 5, nr. 2 (1962); Hatto, Arthur, “‘Revolution’: An Enquiry Into the Usefulness of an Historical Term”, *Mind*, New Series 58, nr. 232 (1949).

<sup>207</sup> Samuel Johnson, *A Dictionary of the English Language*, s.v. “Revolution”.

betegnes som en forandring i Frankrikes styresett. At Burke derfor overhodet ikke kunne se likheten mellom de to revolusjonene, er signifikant. Den velkjente formuleringen hans om forkjellen på 1688/89 og 1789 er talende:

The present Revolution in France seems to me to be quite of another character and description; and to bear little resemblance or analogy to any of those which have been brought about in Europe, upon principles merely political. *It is a Revolution of doctrine and theoretick dogma.* It has a much greater resemblance to those changes which have been made upon religious grounds, in which a spirit of proselytism makes an essential part.<sup>208</sup>

Sentralt i whiggenes forståelse av 1688–89 var tanken om at den eldgamle britiske konstitusjonen nok en gang hadde seiret over kongemaktens ambisjoner. Allikevel var det ikke, som vi har sett, dermed *nøyaktig* gitt hvordan denne konstitusjonen så ut til enhver tid, eller hvorvidt den skulle legitimeres ved hjelp av tradisjonen og historien eller abstrakt kontraktsteori.

The Revolution Society hadde – slik Burke oppfattet det – tatt til orde for at den britiske kongen til enhver tid var valgt, og at engelskmennene hadde rett til “To choose our own governors (....) To cashier them for misconduct (....) To frame a government for ourselves.” (251) Legger man denne forståelsen til grunn, er det klart at Den franske revolusjon omtrent ett århundre etter den britiske *kunne* legitimeres ved å hevde at franskmennene nå hadde fått de “naturlige” (tradisjonelle) rettighetene engelskmennene hadde hatt lenge. Burkes kritikk gikk på to plan: Han sier eksplisitt at Price feiltolket den ærverdige revolusjon. Den britiske kongen hadde aldri vært gjenstand for valg; at Vilhelm av Oranien hadde bred støtte i befolkningen, gjorde ikke kongevalg til en rett.<sup>209</sup> I tillegg kunne ikke Burke akseptere at én revolusjon rettferdiggjøres ved hjelp av en annen: uansett hva som hadde skjedd i England, kunne ikke det overføres til franske forhold. Den ærverdige revolusjon var ikke appliserbar på Frankrike anno 1789.

Men man måtte kunne innvende – og det ble da også innvendt – mot Burkes fordømmelse av revolusjonen at forholdene i Frankrike før revolusjonen var så elendige at en revolusjon var nødvendig og legitim nettopp ut fra en omstendighetsvurdering. Det er her Burkes holdning

---

<sup>208</sup> *Works*, 4:341 [*Thoughts on French Affairs*, 1791].

<sup>209</sup> Vi har her, ifølge Burke, et kroneksempel på den egentlige betydningen av at “unntaket bekrefter regelen”. Å gi kongemakten til Vilhelm var riktignok et unntak fra praksis i England: “Unquestionably there was at the Revolution, in the person of King William, a small and a temporary deviation from the strict order of a regular hereditary succession (....)” Men “the wisdom of the nation was [far] from turning a case of necessity into a rule of law (....) *Privilegium non transit in exemplum*. If ever there was a time favorable for establishing the principle that a king of popular choice was the only legal king, without all doubt it was at the Revolution. Its not being done at that time is a proof that the nation was of opinion it ought not to be done at any time.” (*Works*, 3:253–4)

av revolusjonen skiller seg fra hans partifellers (særlig Fox): Han hadde i *Reflections* ikke benektet at forholdene i Frankrike var modne for en justering, noe han allerede hadde sett på sine to reiser dit, men hans institusjonstradisjonalisme gjør det umulig for ham å tro på at menneskene selv kunne rasjonalisere seg frem til et bedre samfunn. De ville uansett måtte bryte tradisjonen, og det er her Fox og Burke skiller lag – for å gjøre vold på tradisjonen var også vold mot menneskenaturen. Burkes oppfatning av Revolusjonen er at den er naturstridig – det var ikke den ærverdige revolusjon og det var heller ikke den amerikanske revolusjon. De partikulære samfunnene var jo voks frem organisk, og man måtte gå ut fra at styresettet stemte overens med folkets skikker (*manners*). Dermed blir franskmennenes revolusjon naturstridig siden det er en omveltning *innenfor* samfunnet<sup>210</sup>, en omveltning som også baserer seg på noe nytt siden den strekker seg mot en tid som ennå ikke er *erfart*. Jeg mener vi trygt kan si at Burke var villig til å si på massenes vegne at de hadde det best som fattige, men ikke fremmedgjorte. Eller sagt på en annen måte: Bedre naturlig fattig enn unaturlig egalitær.

Burkes tradisjonalisme er tuftet på en tilbakeskuende legitimering; en (“dunkel”) oppsamling av erfaring. Alt som har overlevd tidens tann, er derfor legitimt, og hvis Revolusjonen overlever på sikt, vil den i siste instans være legitim. Og når revolusjonen vedvarer tvinges Burke til å konfrontere revolusjonens tidsaspekt.<sup>211</sup> Den franske revolusjons fundament i metafysiske teorier, samt at handlingene i 1789 manglet presedens, medførte en nyorientering i forhold til politikkens forutsigbarhet. Revolusjonens handlinger sprenger gamle teorier om de forskjellige styresett, og deres sykliske alternering og skaper sin egen historie. Diderot spurte seg selv om hva som ville etterfølge Revolusjonen, og svarer ga seg selv: Det kan ingen vite.<sup>212</sup> Som Reinhart Koselleck formulerer det:

Slike spørsmål åpner opp en ny forventningshorisont. Etter dengang har det blitt åpenbart at en revolusjon ikke lenger returnerer til gitte omstendigheter eller muligheter, men at den siden 1789 har ledet oss forover mot en ukjent fremtid.<sup>213</sup>

Den franske revolusjon bryter radikalt med fortiden og skaper dermed en ny tidsforståelse. I “English History” hadde Burke sagt følgende:

Whilst the wise and learned look back upon experience and history, and reason from things past about events to come, it is natural for the rude and ignorant, who

---

<sup>210</sup> Iain Hampsher-Monk, op.cit., 6.

<sup>211</sup> Jeg mener med dette Reinhart Kosellecks teori om den nye forventningshorisont. Reinhart Koselleck: *Futures Past. On the semantics of historical time* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1985) spesielt kapittel 1 og 3. Se også Courtney, op.cit., 152.

<sup>212</sup> Funnet i Koselleck, op.cit., 46.

<sup>213</sup> Ibid.

have the same desires without the same reasonable means of satisfaction, to inquire into the secrets of futurity (...)<sup>214</sup>

Nå, etter at franske “metafysikere” har tuklet med den naturlige orden, er ikke erfaringsbasert politikk mulig. Det er det som ligger bak “prudence in new cases can do nothing on grounds of retrospect.” Burke har – med sitt rasjonalitetskritiske “vitenskapssyn” – egentlig utestengt seg selv fra den politiske diskurs.

## FORSYNETS ROLLE I 1789

Litt over et år før Burke døde i 1797 skrev han følgende: “I shall not live to behold the unravelling of the intricate plot which saddens and perplexes the awful drama of Providence now acting on the moral theatre of the world. Whether for thought or for action, I am at the end of my career.”<sup>215</sup> Siden vi har sett at Revolusjonen åpner opp rammene for tenkning rundt politikk og tid, skal jeg avslutningsvis se på hvordan noen elementer i Burkes oppfatning av natur blir probleatiske etter 1789.

Det kan i sitatet over se ut som om Burkes naturoppfatning bryter sammen, siden Burke tyr til Forsynet for å forklare hvorfor den unaturlige Revolusjonen får vedvare. Jeg har hittil lest Burkes naturbegrep som en funksjon av hans antropologi, samfunnssyn og historiesyn, og jeg har prøvd å vise hvordan dette natursynet ligger til grunn for hans politiske handlinger. I “English History” hadde Burke forklart historiens gang som et produkt av (det sosiale) menneskets utvikling som en dynamisk “dialektikk” mellom folket og omstendighetene og menneskets formålsrettede affekter, lovmessigheter som var skapt av Gud slik at Hans plan skulle følges. Slik hadde Burke forklart historiens progresjon “naturvitenskaplig” i newtoniansk og montesquieuisk forstand uten å måtte ty til ekstraordinære årsaksforklaringer. (At Gud er garantisten for at vår beskaffenhet er formålsrettet er selvfølgelig i grunnleggende forstand en ekstraordinær årsaksforklaring.) Det nærmeste han kom var de få henvisningene til Forsynets direkte inngrepen i historiens gang, men som jeg har prøvd å vise finner jeg ikke at Burke *før* Revolusjonen virkelig mener at Forsynet direkte griper inn i historien. Men det at Revolusjonen vedvarer setter Burkes historiesyn på prøve, og *etter* 1789 finner vi at Burke uttrykker at Forsynet griper *direkte* inn i historiens gang.

---

<sup>214</sup> *Works*, 7:186.

<sup>215</sup> *Works*, 5:233 [“Three letters addressed to a member of the present parliament, on the Proposals for Peace with the Regicide Directory of France: Letter 1. On the Overtures of Peace”, 1796].

Weston mener jo, som jeg har vist i kapittel 3, at Burke hele sitt liv trodde på Forsynets direkte inngripen i historiens hang. Jeg finner grunn til å presisere at de sitatene han bruker som taler *for* dette, er å finne etter 1789, altså etter en ny politisk-filosofisk virkelighet. I 1791 vurderte Burke hvorvidt det var for sent å hindre den nye historiens gang:

If a great change is to be made in human affairs, the minds of men will be fitted to it, the general opinions and feelings will draw that way. Every fear, every hope, will forward it; and then they who persist in opposing this mighty current in human affairs will appear rather to resist the decrees of Providence itself than the mere designs of men. They will not be resolute and firm, but perverse and obstinate.<sup>216</sup>

Lock mener at dette avsnittet kun må forstås retorisk som en perorasjon, og at avsittet enten må forstås som en retorisk “innrømmelse” eller også for å skyve argumentets forklaringsansvar over på Pitt og hans passive medministre.<sup>217</sup> Men uansett viser avsnittet at Burke rent teoretisk kunne forestille seg at Forsynet ikke sto på hans side. Den første delen av avsnittet bekrefter “English History”s betoning av at skikkene (*manners*) forandres over tid, altså at Revolusjonens vedvaring etterhvert ville kunne sette seg som en *andre natur* i folket. I sitt brev til Chevalier de la Bintinnaye av mars 1791 gir Burke uttrykk for en lignende frykt for at Revolusjonen blir historie (altså en del av samfunnets kontinuitet): “But in all these things we must acknowledge, and revere in silence, a superior hand.”<sup>218</sup> I “Letter on the Overtures of the Peace” fra så sent som 1796 tar Burke også for seg Forsynets rolle i historien:

It is often impossible, in these political inquiries, to find any proportion between the apparent force of any moral causes we may assign and their known operation. We are therefore obliged to deliver up that operation to mere chance, or, more piously, (perhaps more rationally,) to the occasional interposition and irresistible hand of the Great Disposer. (...) At the very moment when [states of considerable duration] seemed plunged in unfathomable abysses of disgrace and disaster, they have suddenly emerged. They have begun a new course and opened a new reckoning, and even in the depths of their calamity and on the very ruins of their country have laid the foundations of a towering and durable greatness. All this has happened without any apparent previous change in the general circumstances which had brought on their distress. The death of a man at a critical juncture, his disgust, his retreat, his disgrace, have brought innumerable calamities on a whole nation. A common soldier, a child, a girl at the door of an inn, have changed the face of fortune, and almost of Nature.<sup>219</sup>

Det er klart at Den franske revolusjon med dens nye historiesyn måtte presse seg på Burkes tankeverden, men igjen ser vi det signifikante *almost* i slutten av sitatet. Vi hadde sett det

---

<sup>216</sup> Works, 4:377 [*Thoughts on French Affairs*, 1792].

<sup>217</sup> Lock, op.cit., 2:396–7.

<sup>218</sup> Burke til Chevalier de la Bintinnaye, mars 1791, i *The Correspondence of Edmund Burke*, 6:242.

<sup>219</sup> Works, 5:235–6 [“Three letters ..., Letter 1. On the Overtures of Peace”, 1796].

samme *almost* 30 år tidligere: “(...) we are almost driven out of the circle of political inquiry (...)”<sup>220</sup> Nøyaktig hvor signifikant disse “nesten” og “på en måte” er, finner jeg det vanskelig å si noe om.

Det jeg derimot belegg for å si er at Forsynets rolle i historien er *uvesentlig* som i forhold til politisk handlingsstrategi, for litt senere<sup>221</sup> formulerte Burke seg slik:

An arrangement of peace in its nature is a permanent settlement: it is the effect of counsel and deliberation, and not of fortuitous events. If built upon a basis fundamentally erroneous, it can only be retrieved by some of those unforeseen dispensations which the all-wise, but mysterious, Governor of the world sometimes interposes, to snatch nations from ruin. It would not be pious error, but mad and impious presumption, for any one to trust in an unknown order of dispensations, in defiance of the rules of prudence, which are formed upon the known march of the ordinary providence of God.<sup>222</sup>

Første delen av avsnittet er en “vanlig” Burke-formulering om Forsynets hånd. Men i den siste delen sier Burke eksplisitt og svært utvetydig at man *uansett* ikke kan vite noe om Guds fremtidlige intensjoner. *Sublime and Beautiful* er skrevet i den tro at vi med utgangspunkt i Newtons metode kan skue “into the counsels of the Almighty by a consideration of his works.”<sup>223</sup> Og “the known march of the ordinary providence of God” er nettopp våre “naturlige” affekters veiledning. På denne måten kan vi si at Burke tufter sin tradisjonalistiske reaksjon på Revolusjonen på det han trodde var allmenngyldige naturlover.

Og dermed står vi ved veis ende. Burke døde i 1797, to år før Napoleons *coup d'état* i 1799. Burke mente at Revolusjonen fortsatt måtte bekjempes. Dette er, etter min mening, et godt nok bevis for at han ikke hadde mistet troen på at Guds vilje var uforenlig med den rådende vilje i Frankrike.

---

<sup>220</sup> *Works*, 7:232 [“English History”].

<sup>221</sup> De “Three letters...” er alle skrevet mellom ca. 1795 og frem til Burkes død.

<sup>222</sup> *Works*, 5:349 [“Three letters ..., Letter 2. On the Genius and Character of the French Revolution as it regards other Nations”, 1796]

<sup>223</sup> *Sublime and Beautiful*, 1, XIX, 52–3.

## 6. BURKES NATURSYN 1755–1797

Jeg har i denne oppgaven gjort rede for Burkes tanker om menneskenaturen, samfunnet og historiens gang, og jeg har funnet at denne oppfatningen av natur følger ham gjennom hele hans politiske virke.

Som en siste test vil jeg undersøke hvorvidt det skillet kunnskapssosiologen Karl Mannheim setter mellom ‘tradisjonisten’ og ‘den konservative’ er appliserbart på Burke. Ifølge Mannheim er tradisjonisme “a universal psychic inclination which expresses itself in the fact that we cling firmly to old ways and accept innovations only unwillingly.”<sup>224</sup> Konservatisme derimot, er *systematisering* av tradisjonisme: “conservatism is attempting to cultivate a certain historical form of traditionalism to the point of methodological coherence.”<sup>225</sup> Og dette kravet til systematisering oppsto som en følge av Revolusjonens teoretiske fundamentering, som fremprovoserte motreaksjonens – de konservatives – legitimeringsbehov. Burkes *Reflections on the Revolution in France* er sådan et konservativt verk. Men innebærer min oppfatning av Burkes natursyn at han kan karakteriseres som konservativ også før 1789?

Jeg vil påstå at Burke var konservativ (i Mannheims forstand) også før han skrev *Reflections*, fordi hans naturoppfatning – som fulgte ham hele livet – var systematisert allerede før 1765, og *vanen* og *tradisjonen* var innarbeidet i dette systemet i tekster fra så tidlig som midt på 1750-tallet. Burkes prosjekt i *Sublime and Beautiful* var å benytte Newtons empiriske metode for å kunne redegjøre for vår beskaffenhet. Burke “fant” – med ytterligere hjelp av Lockes psykologi – at mennesket er konstruert som følelses- og vanevesen. Videre fant han grunn til å problematisere den menneskelige fornuft, og denne rasjonalitetskritikken er et vesentlig trekk ved hans beskaffenhetslære. Rasjonalitetskritikken kan best beskrives som “anti-rasjonalitet” snarere enn “irrasjonalitet”, for Burke prøvde å grunne den vitenskapelig. I “English History” trakk Burke videre på sin beskaffenhetslære, og ved hjelp av Montesquieus teori om nasjonenes (og skikkens) historisitet og dialektiske interaksjon legitimerte han status quo som et produkt av en slags evolusjon.

På denne måten påstår Burke implisitt at han har vitenskapen i ryggen når han kritiserer Revolusjonen som unaturlig, og han mener at vi alle *dypest sett* er tradisjonister, selv om

---

<sup>224</sup> Karl Mannheim, “Conservatism: its concept and its nature” i *Conservatism: A contribution to the sociology of knowledge* (London: Routledge & Kegan Paul, 1998), 72–3.

<sup>225</sup> Ibid., 76.

ikke alle har fornuft (!) nok til å innse det. Jeg mener at Frank Ankersmit tar feil – i hvert fall applisert på Burke – når hen sier: “Before the Revolution one could not possibly be a conservative; after the Revolution one could no longer be a traditionalist – and it was the Revolution that created an insurmountable barrier between the two.”<sup>226</sup> Burkes systematiske natursyn ligger snarere til grunn for både hans tradisjonalisme og konservatisme, og skillet mellom disse begrepene viskes ut når de appliseres på Burke. Men det er da heller ikke tilfeldig at det er Burke som blir “konservatismens far”.

Det har ikke vært denne oppavens formål å undersøke hvorvidt Burke hadde *rett* i sin oppfatning av naturen. Men det har vært viktig å betone at Burke *selv* tror at han har en systematisk og helhetlig oppfatning av det værende. Vi skal allikevel huske på at det hele står og faller på Burkes religiøsitet, for uten en Gud som garantist for intensjonen bak verden faller hele hans system sammen. Hans vektlegging av religionen får dermed en dobbelt funksjon: Religionen garanterer for verdens formålsrettede beskaffenhet, og den garanterer samtidig for Burkes egen oppfatning av naturen. Dette er igjen en sirkulær begrunnelse, men det er allikevel en systematikk bak det hele. Vi kan kanskje driste oss til å si at Burke begrunnet hele sin anti-rasjonalistiske legitimering av tradisjonen på én fundamental *a priori*-forutsetning: eksistensen av en intensjonell Gud.

Til tross for at Jefferson og Paine mente at Burke hadde vendt sine politiske prinsipper ryggen, sto sønnen Richard hardnakket på at farens handlinger var systematiske. Etter å ha undersøkt hvordan Burkes oppfatning av natur tok seg ut, og etter å ha testet hvorvidt naturoppfatningen kan sies å ligge til grunn for et utvalg politiske handlinger, må jeg si meg enig med Richard.

---

<sup>226</sup> Ankersmit, *Sublime Historical Experience*, 326.



# LITTERATURLISTE

## Anmerkninger:

Jeg har i noen tilfeller benyttet meg av eldre originallitteratur som er digitalisert til PDF-dokumenter av velrenommerte biblioteker og gjort tilgjengelig for søk gjennom nettsiden til Internet Archive ([www.archive.org](http://www.archive.org)). Der slike utgaver er benyttet, har jeg skrevet "PDF" etter verket, etterfulgt av navnet på biblioteket som har foretatt digitaliseringen.

De aller fleste tidsskriftsartikler er hentet fra nettstedet JSTOR ([www.jstor.org](http://www.jstor.org)). Jeg har anført "JSTOR" etter disse artiklene.

- Ankersmit, Frank R. *Sublime Historical Experience*. I serien *Cultural Memory in the Present*, red. Mieke Bal og Hent de Vries. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- Armytage, W. H. G. "Joseph Priestley and Edmund Burke: An unpublished letter". *Annals of Science*, vol. 12, nr. 2, juni 1956, 160–161.
- Barker, Ernest. *Essays on Government*. 2. utg. Oxford: Clarendon Press, 1951.
- Beardsley, Monroe C. *Aesthetics from Classical Greece to the Present: A short history*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 1975.
- Black, Jeremy. *A History of the British Isles*. 2. utg. I serien *Palgrave Essential Histories*, red. Jeremy Black. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2003.
- Bryant, Donald C. "Edmund Burke: A Generation of Scholarship and Discovery". *The Journal of British Studies*, vol. 2, nr. 1, nov. 1962, 91–114. JSTOR.
- Burke, Edmund. *The Correspondence of Edmund Burke*. Red. Thomas W. Copeland. 10 bd. Cambridge: Cambridge University Press, 1958–78.
- . *A Note-Book of Edmund Burke: Poems, characters, essays and other sketches in the hands of Edmund and William Burke*. Red. H. V. F. Somerset. Cambridge: Cambridge University Press, 1957.
- . *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Red. J. T. Boulton. London: Routledge and Kegan Paul, 1958.
- . *Burke: Pre-Revolutionary Writings*. Red. Iain Harris. I serien *Cambridge Texts in the History of Political Thought*, red. Raymond Geuss og Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- . *The Works of the Right Honorable Edmund Burke*. 3. utg. 12 bd. Boston: Little, Brown, and Company, 1869.
- . *The Writings and Speeches of Edmund Burke. Vol 8: The French Revolution*. Red. L. G. Mitchell og William B. Todd. (generell red. Paul Langford) Oxford: Clarendon, 1989.
- Butterfield, Herbert. *The Englishman and his History*. Hamden, Conn.: Archon Books, 1970.
- . *The Whig Interpretation of History*. London: G. Bell and sons Ltd., 1931.
- Colbourn, Trevor H. "Thomas Jefferson's Use of the Past". *The William and Mary Quarterly*, 3. serie, vol. 15, nr. 1, jan. 1958, 56–70. JSTOR.

- Conniff, James. "Edmund Burke and His Critics: The case of Mary Wollstonecraft". *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, nr. 2, apr. 1999, 299–318. JSTOR.
- . "Reason and History in Early Whig Thought: The case of Algernon Sidney". *Journal of the History of Ideas*, vol. 47, nr. 3, juli–sept. 1982, 397–416. JSTOR.
- Copeland, Thomas W. "Burke and Dodsley's Annual Register". *PMLA*, vol. 54, nr. 1, mars 1939, 223–245. JSTOR.
- . "Edmund Burke and the Book Reviews in Dodsley's Annual Register". *PMLA*, vol. 57, nr. 2, juni 1942, 446–468. JSTOR.
- . "The Reputation of Edmund Burke". *The Journal of British Studies*, vol. 1, nr. 2, mai 1962, 77–80. JSTOR.
- Courtney, Cecil Patrick. *Montesquieu and Burke*. I serien *Modern Language Studies*, red. Boyd, Seznex og Russel. Oxford: Basil Blackwell, 1963.
- Crane, R. S. "Montesquieu and British Thought". *The Journal of Political Economy*, vol. 49, nr. 4, 1941, 592–600. JSTOR.
- De Bruyn, Frans. "Selected Bibliography: Edmund Burke (1730–97)" på URL: <http://andromeda.rutgers.edu/~jlynch/C18/biblio/burke.html> Oppsøkt juli 2006.
- "The Declaration of Independence" av 4. juli 1776. URL: [http://www.archives.gov/national-archives-experience/charters/declaration\\_transcript.html](http://www.archives.gov/national-archives-experience/charters/declaration_transcript.html). Oppsøkt april 2007.
- "The Declaratory Act" av 18. mars 1766: 1. 6 George III, c. 12. *The Statutes at Large*. Red. Danby Pickering. London, 1767. Bd. 27. 19–20. URL: [http://www.constitution.org/bcp/decl\\_act.htm](http://www.constitution.org/bcp/decl_act.htm). Oppsøkt april 2007.
- A Dictionary of British History*. Red. J. P. Kenyon. London: Secker and Warburg, 1981.
- Dictionary of the History of Ideas*. Red. Philip P. Wiener. 5 bd. New York: Charles Schibner and Sons, 1973.
- Faulkner, John. "Review: The Writings and Speeches of Edmund Burke: Vol. 8, The French Revolution 1790-1794". *Eighteenth-Century Studies*, vol. 24, nr. 4, sommer 199, 537–546. JSTOR.
- Filosofileksikon*. Red. Poul Lübcke. Oslo: Zafari Forlag, 1996.
- Gadamer, Hans-Georg. *Sandhed og metode: Grundtræk af en filosofisk hermeneutik*. Til dansk ved Arne Jørgensen. Århus: Systime Academic, 2004.
- Gilbert, Felix. "Revolution" i: *Dictionary of the History of Ideas*, bd. 4, 152–167.
- Graubard, Stephen R. *Burke, Disraeli, and Churchill: The politics of perseverance*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961.
- Hampsher-Monk, Iain. (Red.) *The Impact of the French Revolution: Texts from Britain in the 1790s*. I serien *Cambridge readings in the history of political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Hatto, Arthur. "'Revolution': An Enquiry Into the Usefulness of an Historical Term". *Mind*, New Series, vol. 58, nr. 232, okt. 1949, 495–517. JSTOR.
- Hill, Christopher. *Puritanism and Revolution: Studies in interpretation of the English revolution of the 17<sup>th</sup> century*. London: Secker & Warburg, 1965.
- Höpfl, Harro M. "From Savage to Scotsman: Conjectural history in the Scottish Enlightenment". *The Journal of British Studies*, vol. 17, nr. 2, vår, 1978, 19–40. JSTOR.
- Hume, David. *A Treatise of human Nature*. Red. L. A. Selby-Bigge. 2. utg. ved P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.

- Johnson, Samuel. *A Dictionary of the English Language: in which the words are deduced from their originals, illustrated in their different significations by examples from the best writers. To which are prefixed, a history of the language, and an English grammar*. 2 bd. London: J. & P. Knapton, T. & T. Longman, C. Hitch & L. Hawes, A. Millar, R. & J. Dodsley, 1755.
- Kenyon, John. *The History Men. The historical profession in England since the renaissance*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1983.
- Koselleck, Reinhart. *Futures Past. On the semantics of historical time*. Til engelsk ved Keith Tribe. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1985.
- Kramnick, Isaac. "Augustan Politics and English Historiography: The debate on the English past". *History and Theory*, vol. 6, nr. 1, 1967, 33–56.
- \_\_\_\_\_. "The Left and Edmund Burke" *Political Theory*, vol. 11, nr. 2, mai 1983, 189–214. JSTOR.
- Laprade, W. T. "Edmund Burke: An adventure in reputation". *The Journal of Modern History*, vol. 32, nr. 4, des. 1960, 321–332.
- Laski, Harold J. *Political Thought in England. Locke to Bentham*. London: Oxford University Press, 1961.
- Lock, F. P. *Edmund Burke*. 2 vol. Oxford: Clarendon Press, 1998 & 2006.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Red. Peter H. Nidditch. Oxford: Clarendon, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Two Treatises of Government*. Red. Peter Laslett. 2. utg. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- Longinos. *Om det opphøyede i litteraturen*. Oversatt fra gresk med innledning og anmerkninger av Knut Kleve. I serien *Idé og tanke*, red. Asbjørn Aarnes og Egil A. Wyller. Oslo: Johan Grundt Tanum Forlag, 1968.
- Love, Walter D. "Edmund Burke and an Irish Historiographical Controversy". *History and Theory*, vol. 2, nr. 2, 1962, 180–198. JSTOR.
- Mannheim, Karl. *Conservatism: A contribution to the sociology of knowledge*. Vol. 11 i *Collected works*. Til engelsk ved David Kettler og Volker Meja. London: Routledge & Kegan Paul, 1998.
- McLoughlin, T. O. "Edmund Burke's *Abridgment of English History*". *Eighteenth-Century Ireland*, vol. 5, 1990, 45–59.
- Meek, Ronald L. *Social Science and the Ignoble savage*. I serien *Cambridge studies in the history and theory of politics*, red. Cowling, Elton, Kedourie et al. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Montesquieu. *The Greatness of the Romans and their Decline*. Til engelsk ved David Lowenthal. Indianapolis: The Free Press, 1965.
- \_\_\_\_\_. *The Spirit of Laws*. Til engelsk ved Thomas Nugent. 3. utg. London: J. Nourse & P. Vaillant, 1758. PDF: University of Ottawa.
- Mønnesland, Knut. "Burke og konservatismen". *AERA*, nr. 4, 1996. URL: <http://www.acera.no/burke.htm>. Lest august 2005.
- O'Gorman, Frank. *The Rise of Party in England: the Rockingham Whigs, 1760–82*. London: George Allen & Unwin, 1975.
- Oake, Roger B. "Montesquieu's Analysis of Roman History". *Journal of the History of Ideas*, vol. 16, nr. 1, jan. 1955, 44–59. JSTOR.
- \_\_\_\_\_. "Montesquieu's Religious Ideas". *Journal of the History of Ideas*, vol. 14, nr. 4, okt. 1953, 548–560. JSTOR.

- Paine, Thomas. *Common Sense*. Red. Isaac Kramnick. London: Penguin Books, 1986.
- \_\_\_\_\_. *The Rights of Man*. I serien *Everyman's Library*. Letchworth, Herts: Dent & Sons, 1963.
- Parkin, Charles. *The Moral Basis of Burke's Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.
- Parry, Graham. *The Seventeenth Century: The intellectual and cultural context of English literature, 1603-1700*. I serien *Longman Literature in English*, red. David Carroll og Michael Wheeler. London: Longman, 1989.
- "The Petition of Rights" av 1628: Charles I, 1627: "The Petition Exhibited to His Majestie by the Lords Spirituall and Temporall and Co[m]mons in this p[re]sent Parliament assembled conc[er]ning divers Rights and Liberties of the Subjects: with the Kings Majesties Royall Aunswere thereunto in full Parliament." *Statutes of the Realm: volume 5: 1628-80* (1819), s. 23–24. URL: <http://www.british-history.ac.uk/report.asp?compid=47204>, Lest mai 2007.
- Philosophical Aesthetics: An introduction*. Red.. Oswald Hanfling. Oxford: Blackwell Publishers, 1992.
- Pocock, J. G. A. *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A study of English historical thought in the seventeenth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1957.
- \_\_\_\_\_. *Politics, Language, and Time: Essays on political thought and history*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. "Robert Brady, 1627-1700: A Cambridge historian of the Restoration". *Cambridge Historical Journal*, vol. 10, nr. 2, 1951, 186–204. JSTOR.
- \_\_\_\_\_. (red.). *The Varieties of British Political Thought, 1500–1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Preston, Joseph H. "Was there an Historical Revolution?" i: *Journal of the History of Ideas*, vol. 38, nr. 2. apr.–juni 1977, 353–364. JSTOR.
- Priestley, Joseph. *An Essay on the First Principles of Government, and on the Nature of Political, Civil, and Religious Liberty*. 2. utg. London, 1771. PDF: University of Toronto.
- Richards, Robert J. "Influence of Sensationalist Tradition on Early Theories of the Evolution of Behavior". *Journal of the History of Ideas*, vol. 40, nr. 1, jan.–mars 1979, 85–105. JSTOR.
- Rothbard, Murray . "A Note on Burke's Vindication of Natural Society". *Journal of the History of Ideas*, vol. 19, nr. 1, jan. 1958, 114–118. JSTOR.
- The Routledge Companion to Aesthetics*. Red. Berys Gaut og Dominic McIver Lopes. London: Routledge, 2002.
- Schofield, Robert E. *The Enlightenment of Joseph Priestley: A study of his life and work from 1733 to 1773*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1997.
- Scott, Walter. *Ivanhoe*. I serien *Collector's Library*. London: CRW Publishing ltd., 2004.
- Shelley, James. "Empiricism: Hutcheson and Hume" i: *The Routledge Companion to Aesthetics*.
- Shusterman, Richard. "Somaesthetics and Burke's Sublime". *British Journal of Aesthetics*, vol. 45, nr. 4, oktober 2005, 323–341.
- Skinner, Quentin. "History and Ideology in the English Revolution". *The Historical Journal*, vol. 8, nr. 2, 1965, 151–178. JSTOR.
- Snow, Vernon F. "The Concept of Revolution in Seventeenth-Century England". *The Historical Journal*, vol. 5, nr. 2, 1962, 167–190. JSTOR.
- Spalding, James C. "The Demise of English Presbyterianism: 1660-1760". *Church History*, vol. 28, nr. 1. mars 1959, 63–83. JSTOR.

- Stanlis, Peter J. *Edmund Burke and the Natural Law*. Michigan: University of Michigan Press, 1958.
- Strauss, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1953.
- Thyness, Paul. *Edmund Burkes politiske filosofi. De konservative grunnidéer*. I serien *Idé og Tanke*, red. Asbjørn Aarnes og Egil A. Wyller. Oslo: Johan Grundt Tanum Forlag, 1967. Bearbeidelse av *Edmund Burkes politiske filosofi*. Magistergradsavhandling, Universitet i Oslo, 1955.
- Todd, William B. *A Bibliography of Edmund Burke*. London: Rupert Hart-Davis, 1964.
- Tocqueville, Alexis de. *Selections from Democracy in America*. Red. Hugh Griffin. I serien *The Collector's Library of Essential Thinkers*. London: CRW Publishing Ltd., 2005.
- Townsend, Dabney. "Lockean Aesthetics". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 49, nr. 4, høst 1991, 349–361. JSTOR.
- Wallenstein, Sven-Olov. *Bildstrider: Föreläsningar om estetisk teori*. Stockholm: AlfabetaAnamma, 2005.
- Weston, John C. jr. "Edmund Burke's Irish History: A Hypothesis". *PMLA*, vol. 77, nr. 4, sept. 1962, 397–403. JSTOR.
- . "The Ironic Purpose of Burke's Vindication Vindicated". *Journal of the History of Ideas*, vol. 19, nr. 3, juni 1958, 435–441. JSTOR.
- . "Edmund Burke's View of History". *The Review of Politics*, vol. 23, nr. 2, april 1961, 203–229.
- White, Stephen K. "Burke on politics, aesthetics, and the dangers of modernity". *Political Theory*, vol. 21, nr. 3, aug. 1993, 507–527. JSTOR.
- Wood, Neal. "The Aesthetic Dimension of Burke's Political Thought". *The Journal of British Studies*, vol. 4, nr. 1, nov. 1964, 41–64. JSTOR.
- Wootton, David (red.). *Divine Right and Democracy: An anthology of political writing in Stuart England*. Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1986.
- Young, G. M. "Burke". *Proceedings of the British Academy, 1943: Annual lecture on a master mind*. London: Oxford University Press, 1943.